ISSN 2654-2366

Archive

Αθήνα 2008, Τόμος 4

ARCHIVE

Επιστημονική περιοδική έκδοση ανοικτού περιεχομένου

ISSN 2654-2366

Τόμος 4-2008

Αριθμός Τόμου: Archive τόμος 4, 2008
Εκδότης: Κ. Καλογερόπουλος
Τόπος έκδοσης: Μοράβα 8, 121 36 Περιστέρι, Αθήνα
Χρονολογία έκδοσης: Δεκέμβριος 2008

Περιεχόμενα

Περιλήψεις

Καλογερόπουλος, Κ. 2008, Βυζαντινή γραμματεία: κρατικές και θρησκευτικές λειτουργίες, *Archive* 4, 6-13.

Μελέτη των τρόπων με τους οποίους συσχετίζεται η πολύμορφη βυζαντινή γραμματεία με την εκτέλεση των κρατικών και θρησκευτικών λειτουργιών του Βυζαντίου. Για να καταλήξει κανείς σε τέτοιου είδους συμπεράσματα, χρειάζεται να γνωρίζει σε ένα βαθμό τις σχέσεις εκκλησίας και κράτους κατά την βυζαντινή περίοδο, αλλά και να γνωρίζει τα είδη της βυζαντινής γραμματείας, θέματα δηλαδή που θα θίξουμε -έστω και συνοπτικά- στην παρούσα μελέτη. Θα θεωρήσουμε, ωστόσο, αυτονόητη τη βασική γνώση της πολιτικής και εκκλησιαστικής και πολιτισμικής ιστορίας του Βυζαντίου, η οποία είναι *de facto* προαπαιτούμενη για την τελική κρίση μας, όπως και τη γνώση των τελευταίων χρόνων της ρωμαϊκής περιόδου.

Τσοπάνης, Κ. 2008, Τα μυστήρια του Μίθρα, *Archive*, 4, 14-24.

Τα μυστήρια του Μίθρα αποτέλεσαν κατά τους πρώτους αιώνες του χριστιανισμού τον κύριο θρησκευτικό αντίπαλο, τρόπο τινά, της νεοϊδρυθείσας τότε χριστιανικής εκκλησίας. Μέχρι και τον 3ο αιώνα είχαν κερδίσει αρκετό έδαφος στον δυτικό κόσμο και έτειναν να γίνουν η κυρίαρχη μυστηριακή θρησκεία της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας. Ως καθαρά μιλιταριστική και ανδροκρατούμενη θρησκεία, μάλιστα, ευνοείτο και από το ρωμαϊκό κατεστημένο. Όπως είπε ο Μάρκος Αυρήλιος, «αν κάποιο θανάσιμο αμάρτημα σταματούσε την ανάπτυξη του χριστιανισμού, ο κόσμος θα γινόταν μιθραϊκός».

Καλογερόπουλος, Κ. 2008, Οι μη πολίτες στην κλασική Αθήνα και Σπάρτη, *Archive*, 4, 25-30.

Η διερεύνηση του *status* της έννοιας του μη πολίτη στην αρχαιότητα αναδεικνύει τα χαρακτηριστικά των πληθυσμιακών ομάδων των μη πολιτών σε δύο διαφορετικές πόλεις με παράλληλη πορεία στους αρχαίους χρόνους, την Αθήνα και τη Σπάρτη, να οριοθετήσουμε την προσφορά τους στη ζωή της πόλης και -στο βαθμό που τούτο είναι εφικτό- να τις συγκρίνουμε με τις πληθυσμιακές ομάδες υπηκόων βορειοτέρων χωρών, που ζουν και εργάζονται σύννομα ή παράνομα στην σύγχρονη Ελλάδα. Από την εποχή συγγραφής του παρόντος, πολλά άλλαξαν δραματικά σε σχέση με το μεταναστευτικό ζήτημα, ωστόσο οι αναλογίες παραμένουν, υποδεικνύοντας την παραμορφωμένη ενίοτε οπτική γωνία με την οποία εξετάζουμε το φαινόμενο μετανάστευση και τα συναφή πολιτικά δικαιώματα.

Μαστοράκη, Α. 2008, Ποιήματα ποιητικής: Καβάφης-Καρυωτάκης, *Archive*, 4, 31-36.

Ο Κ. Π. Καβάφης και ο Κ. Γ. Καρυωτάκης είναι δύο ποιητές που έδρασαν στις αρχές του 20ου αιώνα. Το έργο τους, αν και παραγνωρισμένο από τους συγχρόνους τους, υπήρξε σταθμός στην πορεία της νεότερης ελληνικής λογοτεχνίας και σημάδεψε τόσο την αισθητική όσο και την κοινωνική σκοπιά των νεώτερων ποιητών. Συχνό φαινόμενο στο έργο τόσο του Καβάφη όσο και του Καρυωτάκη αποτελούν τα λεγόμενα ποιήματα ποιητικής. Πρόκειται για τα ποιήματα εκείνα που αποκαλύπτουν: τον καλλιτεχνικό προβληματισμό των δημιουργών τους, την πηγή της έμπνευσής τους, την αγωνία για το παρόν και το μέλλον της γραφής τους.

Καλογερόπουλος, Κ. 2008, Θεματολογικά και μορφολογικά χαρακτηριστικά του αθηναϊκού ρομαντισμού, *Archive*, 4, 37-41.

Κριτικό δοκίμιο για τα θεματολογικά και μορφολογικά χαρακτηριστικά της ρομαντικής τεχνοτροπίας σε τρία ποιήματα της περιόδου του αθηναϊκού ρομαντισμού και εντοπισμός του τρόπου με τον οποίο αποδίδεται η γυναικεία μορφή. Προκειμένου να γίνουν κατανοητά τα πλαίσια αναφοράς μέσα στα οποία βρίσκει την έκφρασή της μια τέτοια αναζήτηση, χρειάζεται -έστω και συνοπτικά- εξέταση του χώρου και του χρόνου τού Ρομαντισμού, στο περιβάλλον που διαμόρφωσε την ταυτότητα των προς εξέτασιν κειμένων. Στόχος εδώ είναι η κατανόηση των κειμένων με φόντο τη δυναμική της εποχής μέσα στην οποία παράγονται και από την οποία αντλούν το περιεχόμενό τους.

Μαστοράκη, Α. 2008, Η θεωρία των ιδεών του Πλάτωνα, *Archive*, 4, 42-47.

Η θεωρία των ιδεών που εισήγαγε ο Πλάτωνας αποτελεί τομή στην ιστορία της φιλοσοφίας. Ταυτόχρονα αποτελεί και σημείο αναφοράς για όλη την κατοπινή φιλοσοφική αναζήτηση. Μία από τις όψεις της θεωρίας αυτής αποτελεί τον άξονα στον οποίο κινούμαστε στο παρόν δοκίμιο. Συγκεκριμένα, μας απασχολεί η ύπαρξη των ιδεών, αφενός, ως γνωσιολογική προϋπόθεση για τη γνώση των αισθητών πραγμάτων και, αφετέρου, ως οντολογική προϋπόθεση για την ύπαρξή τους.

Καλογερόπουλος, Κ. 2008, Επίγραμμα, μυθιστόρημα, βιογραφία στην ελληνιστική περίοδο *Archive*, 4, 48-53.

Στο -εντασιογόνο κοινωνικά και πολιτισμικά- περιβάλλον με διαφορετικά ρεύματα και αλληλεπιδράσεις τα ελληνιστικά γραμματειακά είδη στράφηκαν στην *έκφρασιν*, την συμβολική ή απλά διακοσμητική λογοτεχνική αφήγηση και τον καθορισμό του ρόλου του ατόμου. Υπό τις πιέσεις της μοναρχικής πολιτικής καλλιεργήθηκαν νέοι ρόλοι στην φανταστική αφήγηση (ο πειρατής, ο μονομάχος, ο σκλάβος ή η σκλάβα θεραπαινίδα, ο απλός χωρικός ή ο ψαράς και ο κυνηγός), που απέχουν μακράν της μίμησης του κλασικού ηρωικού προτύπου και διερευνούν σε μεγαλύτερο βάθος την ιδιοσυγκρασία των απλών ή των επιφανών προσώπων.

Μαστοράκη, Α. 2008, Γεώργιος Βιζυηνός, ένας μοντερνιστής ηθογράφος, *Archive*, 4, 54-59.

Στα μέσα του 19ου αιώνα εμφανίστηκε στην Ευρώπη ένα καλλιτεχνικό κίνημα που έμελλε να αποτελέσει αντικείμενο πολλών συζητήσεων. Το κίνημα αυτό, που ονομάστηκε ρεαλισμός, αποτέλεσε τον πρόδρομο του νατουραλισμού και πρότεινε, μέσα από την αντικειμενική παρατήρηση, την αντίδραση στις ρομαντικές υπερβολές της φαντασίας, την κυριαρχία του επιστημονισμού, του εμπειρισμού και του θετικισμού. Η εφαρμογή του θεμελιακού αιτήματος του ευρωπαϊκού ρεαλισμού, η πιστή αναπαράσταση της σύγχρονης πραγματικότητας, σε χώρες με καθυστερημένη βιομηχανική ανάπτυξη, δεν μπορούσε να αγνοήσει βέβαια μια βασική όψη της δικής τους πραγματικότητας, την αγροτική. Έτσι, δημιουργείται ένας ξεχωριστός κλάδος του ευρωπαϊκού ρεαλισμού που επικεντρώνεται στην ζωή μικρών, αγροτικών κοινωνιών.

Βυζαντινές σπουδές, Φιλολογία

Βυζαντινή γραμματεία: κρατικές και θρησκευτικές λειτουργίες

Λέξεις κλειδιά: *βυζαντινή γραμματεία, εκπαίδευση στο_Βυζάντιο, θεός αυτοκράτορας*

Κ. Καλογερόπουλος Δρ. Πανεπιστημίου Αιγαίου
Στην παρούσα θα επιχειρήσουμε να μελετήσουμε, όσο το επιτρέπει ο χώρος μας, τον τρόπο με τον οποίο συσχετίζεται η πολύμορφη βυζαντινή γραμματεία με την εκτέλεση των κρατικών και θρησκευτικών λειτουργιών του Βυζαντίου. Για να καταλήξει κανείς σε τέτοιου είδους συμπεράσματα, χρειάζεται να γνωρίζει σε ένα βαθμό τις σχέσεις εκκλησίας και κράτους κατά την βυζαντινή περίοδο, αλλά και να γνωρίζει τα είδη της βυζαντινής γραμματείας, θέματα δηλαδή που θα θίξουμε -έστω και συνοπτικά- στην παρούσα μελέτη. Θα θεωρήσουμε, ωστόσο, αυτονόητη τη βασική γνώση της πολιτικής και εκκλησιαστικής και πολιτισμικής ιστορίας του Βυζαντίου, η οποία είναι *de facto* προαπαιτούμενη για την τελική κρίση μας, όπως και τη γνώση των τελευταίων χρόνων της ρωμαϊκής περιόδου.

Βυζαντινή γραμματεία και γραμματειακά είδη

Ενίοτε η έννοια γραμματεία θεωρείται αυτονόητη και δεδομένη. Ωστόσο, χρειάζεται πιθανώς να σταθούμε στο συγκεκριμένο θέμα, μια και η βυζαντινή γραμματεία δεν είναι εύκολα προσδιορίσιμη -τουλάχιστον χρονικά και θεματολογικά. Για τον Krumbacher οι μεγάλες πολιτισμικές και πολιτικές διαφοροποιήσεις ανάμεσα στην ρωμαϊκή και την βυζαντινή περίοδο συνέβησαν, όταν άλλαξε το κέντρο βάρους της πολιτικής διακυβέρνησης, μεταφερόμενο από τη Δύση στην Ανατολή, με επακόλουθο την ισχυροποίηση της ελληνικής γλώσσας έναντι της λατινικής (Krumbacher, 1897, 2). Ως σημείο έναρξης, λοιπόν, της βυζαντινής περιόδου και συνεπώς της καταγραφής μας για τη βυζαντινή γραμματεία θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε τον πολιτικό διαμελισμό της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας και την επισημοποίηση αυτού του διαμελισμού με την ίδρυση της νέας Ρώμης[1], της νέας πρωτεύουσας που πρόσφερε στους ανατολικούς λαούς της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας -ιδιαίτερα στους Έλληνες- ένα νέο πολιτικό, γεωγραφικό, θρησκευτικό, κοινωνικό και καλλιτεχνικό κέντρο (Linner, 1999, 16-17).

Βάσει των παραπάνω θα μπορούσαμε να δώσουμε τον περιεκτικό -αν και όχι μοναδικό- ορισμό πως με τις λέξεις βυζαντινή γραμματεία εννοούμε, για την οριοθέτηση της παρούσας εργασίας, το σύνολο των έργων που παράγονται στη χρονική περίοδο που ορίσαμε ως βυζαντινή, θεωρώντας σημείο έναρξης το έτος 324 και σημείο λήξης την οριστική διάλυση της βυζαντινής αυτοκρατορίας μετά την άλωση της Πόλης το 1453[2]. Ο ρόλος της γραμματείας στις κρατικές και θρησκευτικές λειτουργίες του νέου κράτους, το οποίο διατήρησε τον ρωμαϊκό διοικητικό μηχανισμό και δίκαιο για μια σχετικά μεγάλη περίοδο στην χιλιετή ιστορία του, είναι σημαντικός. Η ενοποίηση του νέου κράτους επιτεύχθηκε μέσω τριών παραγόντων, η διατήρηση και η καλλιέργεια των οποίων αποδίδεται στη διοικητική ευφυΐα του Κωνσταντίνου: της θρησκευτικής ενοποίησης, του καταναγκασμού και της προπαγάνδας. Η βυζαντινή γραμματεία έγινε ενίοτε όργανο αυτής της προπαγάνδας, στην θρησκευτική ή την κοσμική μορφή της.

Όσον αφορά τώρα στα γραμματειακά είδη, θα μπορούσαμε να ακολουθήσουμε δύο διαφορετικούς δρόμους στην διερεύνησή μας. Θα τα κατατάξουμε με βάση την πρόταση

του Krumbacher ή την πρόταση του Hunger. Στην πρώτη περίπτωση ο Krumbacher οριοθετεί δύο μεγάλες ομάδες, την πεζή και την ποιητική λογοτεχνία. Στην πεζή λογοτεχνία περιλαμβάνει την Θεολογία, την Ιστοριογραφία και τα Χρονικά, την Γεωγραφία, την Φιλοσοφία, την Ρητορική και την Επιστολογραφία, τις Κλασικές Σπουδές και τις επιστημονικές ειδικότητες. Στις τελευταίες κατατάσσει το Δίκαιο, την Ιατρική, τα Μαθηματικά και την Αστρονομία, την Ζωολογία, την Βοτανική, την Ορυκτολογία, την Αλχημεία και την Πολεμική Τέχνη. Στην ποιητική φιλολογία περιλαμβάνει την εκκλησιαστική και την λαϊκή ποίηση (Krumbacher, 1897, 5).

Στη δεύτερη περίπτωση ο Hunger, δίχως να απορρίπτει τη θέση του Krumbacher, προτάσσει τη Φιλοσοφία ως πνευματική δέσμη, ακολουθούμενη από την Ρητορική και τους κανόνες της, οι οποίοι έχουν καθολική ισχύ για όλη την λόγια βυζαντινή λογοτεχνία. Διαπραγματεύεται ξεχωριστά την Επιστολογραφία και εξετάζει κατόπιν την Ιστοριογραφία και την Χρονογραφία. Έπειτα ακολουθεί η παραδοσιακή Γεωγραφία. Στη θέση των Κλασικών Σπουδών του Krumbacher επιχειρεί μια ανάπτυξη των εκδοτικών και σχολιαστικών εργασιών των Βυζαντινών στην αρχαία λογοτεχνία. Στη συνέχεια ακολουθεί η ποίηση -δίχως το διαχωρισμό ανάμεσα σε λαϊκή και εκκλησιαστική ποίηση- η Μουσική, τα Μαθηματικά η Αστρονομία, οι Φυσικές Επιστήμες, η Ιατρική, η Πολεμική Τέχνη και το Δίκαιο (Hunger, 1987, 10). Οι διαφορές κατά την άποψή μας δεν είναι σημαντικές, ωστόσο ο Hunger ως μεταγενέστερος ερευνητής είχε στη διάθεσή του μεγαλύτερη βιβλιογραφία και συνεπώς η άποψή του είναι περισσότερο ολοκληρωμένη και πιθανώς τεκμηριωμένη.

Φυσικά η ιδέα της βυζαντινής γραμματείας είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με την ιδέα της παιδείας, στην οποία χρειάζεται να σταθούμε λίγο. Για τη βυζαντινή κοινωνία η έννοια παιδεία επιδέχεται διαφορετικές ερμηνείες. Στη μία περίπτωση σύμφωνα με τα λόγια του Κύριλλου Αλεξανδρείας, ενός επιθετικού θεωρητικού της Ορθοδοξίας είναι «αλήθεια προερχόμενη εκ των ευαγγελικών παραγγελμάτων…» (Guillou, 1998, 371). Για τον Μιχαήλ Ψελλό, συγκλονιστικά εντυπωσιασμένο από την αρχαία ελληνική γραμματεία, η παιδεία περιλαμβάνει την αρχαία ρητορική και φιλοσοφία, ενώ παράλληλα δείχνει να αγνοεί τη «σοφία» των πατέρων της εκκλησίας (Beck, 2000, 150-152).

Ωστόσο, η εκπαίδευση στην γενικότερη μορφή της, αρχής γενόμενης από το δημοτικό σχολείο, είναι ιδιωτική και η πρόσβαση στην διδασκαλία εξαρτάται από την δυνατότητα των οικογενειών να πληρώσουν τα μαθήματα του δάσκαλου. Θεωρητικά όλοι μπορούσαν να παρακολουθήσουν τη μέση εκπαίδευση που ακολουθούσε, αλλά τα σχολεία δέχονταν κυρίως τους γιους πολιτικών, στρατιωτικών ή θρησκευτικών λειτουργών, των μεγάλων γαιοκτημόνων και των πλούσιων εμπόρων (Guillou, 1998, 384). Με αυτόν τον τρόπο εξασφαλιζόταν η διαδοχή στην ανάληψη των διοικητικών και ιερατικών θέσεων του βυζαντινού κράτους. Οι ανώτατες θέσεις, όμως, απαιτούσαν ανώτερη εγκυκλοπαιδική μόρφωση και συχνά πρόσκτηση της θύραθεν παιδείας, παρόλο που ήταν απαγορευμένη για το πλατύ κοινό.

Όπως είναι φυσικό, η λογοτεχνία που παράγεται από μια τέτοια εκπαίδευση υπό το άγρυπνο βλέμμα του κλήρου είναι ελάχιστα πρωτότυπη, τόσο στον εκκλησιαστικό όσο και στον κοσμικό τομέα. Πολύ περισσότερο δεν απευθύνεται στον λαό με την πλατύτερη έννοια, αλλά σε μια άρχουσα θρησκευτική ή κοσμική τάξη, που διαθέτει την οικονομική ευμάρεια να διαιωνίζει το είδος της.

Σχέσεις εκκλησίας και κράτους στον βυζαντινό κόσμο

Για να γίνει κατανοητός ο εν πολλοίς θρησκευτικός, αλλά και ο κοσμικός χαρακτήρας της βυζαντινής γραμματείας, χρειάζεται να γνωρίζει κανείς τον βαθμό και την ποιότητα της σχέσης ανάμεσα στο κράτος και την εκκλησία. Συνοπτικά, τον ακρογωνιαίο λίθο της σχέσης

κράτους-εκκλησίας στην βυζαντινή περίοδο θα πρέπει να αναζητήσουμε στην δημιουργία ενός νέου τύπου μοναρχίας εξαιτίας ανατολικών πολιτισμικών επιδράσεων[3], από της εποχής του Αυρηλιανού ήδη, με την καθιέρωση του θεσμού του θεού-αυτοκράτορα και της καλλιέργειας του αυτοκρατορικού ιδεώδους, (Vasiliev, 1973, 86). Ο ηγεμόνας στο βυζαντινό κράτος είναι ο ενοποιητικός παράγοντας και συνεπώς το πρώτο καθήκον του είναι η ταύτιση με τη συλλογική θέληση, την *consensus omnium*, από την οποία εξαρτάται η res publica, η πολιτεία των Βυζαντινών (Beck, 2000, 52-53). Ιδανικό μέσο για την αποτύπωση του αυτοκρατορικού ιδεώδους υπήρξε το βυζαντινό νόμισμα, σύμβολο στο οποίο καθρεφτιζόταν το μεγαλείο της αυτοκρατορίας αλλά και η θεϊκή αποστολή του αυτοκράτορα, ο ρόλος του πάνω στη γη, καθώς και η πηγή της αυθεντίας και του κύρους του (Γάσπαρης et al, 1999, 48).

Η καταγραφή της *Εισαγωγής* στα τέλη του 9ου αιώνα ως αποτέλεσμα της νομοθετικής δραστηριότητας της μακεδονικής δυναστείας καθορίζει τα καθήκοντα και δικαιώματα του αυτοκράτορα και του πατριάρχη, θεωρώντας τους ισοδύναμους φορείς στο ύψιστο ιεραρχικά επίπεδο του πολιτικού οικοδομήματος. Αν και η συγκεκριμένη διάταξη απαλείφθηκε σύντομα από τον Λέοντα ΣΤ΄ στην αναθεώρηση του συγκεκριμένου έργου, εντούτοις δείχνει σε ποιο βαθμό μπορούσε να επηρεάσει τα πολιτικά πράγματα η εκκλησία -οι νομοθετικοί νεοτερισμοί οφείλονται μάλλον στον πατριάρχη Φώτιο (Γάσπαρης et al, 1999, 56). Επί της ουσίας οι επίσκοποι μετά τον 6ο αιώνα κρίνουν υποθέσεις αστικού και ποινικού δικαίου, στις οποίες ενέχονται κληρικοί, ενώ παρεμβαίνουν στην πορεία της πολιτικής δικαιοσύνης μέσω του θεσμού του ασύλου (Guillou, 1998, 215).

Ακόμα και στο τελετουργικό επίπεδο, όμως, της αυλικής εθιμοτυπίας οι στενές σχέσεις κράτους-εκκλησίας είναι ορατές. Υπάρχουν κοινά στοιχεία της αυλικής τελετουργίας με την θεία λειτουργία, σε ό,τι αφορά στον αυτοκρατορικό θρόνο με το αντίστοιχό του στο εκκλησιαστικό ιερό, την διάταξη των υπουργών και των αυλικών ανάλογη με την διάταξη των ιερέων μπροστά στο ιερό κ.λπ. (Linner, 1999, 25).

Θέματα βυζαντινής γραμματείας

«Τους δε θείους Κανόνας ουκ έλαττον των νόμων ισχύειν και οι ημέτεροι βούλονται νόμοι, θεσπίζομεν κρατείν μεν επ' αυτοίς τα τοις ιεροίς δοκούντα κανόσιν, ως αν η και τοις πολιτικοίς ανεγέγραπτο νόμοις…)[4]. Από τον ιουστινιάνειο κώδικα το παραπάνω απόσπασμα κατά την άποψή μας δείχνει τη συνάφεια του κοσμικού νόμου και του θρησκευτικού κανόνα σε ένα αρκετά θεωρητικό επίπεδο. Είναι ένας *lex generalis*, ο οποίος κατατάσσεται σύμφωνα με τον Krumbacher στο Δίκαιο ως υποκατηγορία των επιστημονικών ειδικοτήτων ή ως ανεξάρτητη κατηγορία Δίκαιο στον Hunger. Τα ρωμαϊκά νομικά κείμενα εκδόθηκαν αρχικά στα Λατινικά, ακόμη και οι μεγάλες συλλογές του Ιουστινιανού. Αντίθετα, οι Νεαρές του Ιουστινιανού, και έκτοτε όλοι οι νέοι νόμοι των περιόδων που ακολούθησαν, εκδόθηκαν στην ελληνική γλώσσα (Krumbacher, 1897, 605). Ενδιαφέρον, στην προκειμένη περίπτωση, παρουσιάζει το 1ο κεφάλαιο της έβδομης *Νεαράς* του Ιουστινιανού, όπου αναφέρονται οι λόγοι της αντικατάστασης της γλώσσας, προκειμένου να μπορεί να διαβαστεί από όλους[5].

Το θέμα που θα εξετάσουμε στη συνέχεια, είναι ένα αυτοκρατορικό έγγραφο, ένα ειλητάριο[6] στην πραγματικότητα, με τίτλο Αλεξίου Α΄ Κομνηνού Χρυσόβουλλος Λόγος[7], το οποίο φέρει υπογραφή του αυτοκράτορα με κόκκινη μελάνη από κιννάβαρι. Με το ιδρυτικό χρυσόβουλο ο Αλέξιος Α΄ Κομνηνός παραχωρεί τον Απρίλιο του 1088 στον μοναχό Χριστόδουλο τον Λατρηνό τη νήσο Πάτμο και ταυτόχρονα μας παραδίδει τον εκτενέστερο σωζόμενο κατάλογο φορολογικών απαλλαγών. Είναι ένα δείγμα της εκτίμησης του αυτοκράτορα προς τον μοναχό, που εμμέσως τον απαλλάσσει από τις κατηγορίες της ιερατικής εξουσίας της Κων/πολης για εγκατάλειψη της θέσης του στη νήσο Κω, εξαιτίας

της ραγδαίας προέλασης των Τούρκων (Κομίνης, 1988, 332)[8]. Από την προσφώνηση στην αρχή του ειληταρίου κατανοεί ο αναγνώστης την συμπλοκή της κοσμικής και θρησκευτικής εξουσίας στο πρόσωπο του αυτοκράτορα[9], έτσι όπως την εξετάσαμε στις σχέσεις εκκλησίας και κράτους. Στο συγκεκριμένο χρυσόβουλο αποκαλύπτεται, επίσης, η δυνατότητα ενός ελέω θεού μονάρχη να ρυθμίζει αυτοβούλως θέματα κρατικού ενδιαφέροντος, να εκχωρεί γαίες, ουσιαστικά να παραχωρεί τη δεσποτεία και την κυριότητα ενός ολόκληρου νησιού σε ένα μοναχό[10], απαλλάσσοντάς τον μάλιστα από οποιαδήποτε φορολογική υποχρέωση[11] και εν τέλει εξασφαλίζοντάς τον από οποιαδήποτε αθέτηση της υπόσχεσης, «*εν οιωδήποτε χρόνω καθ' οιονδήτινα τρόπον επ' αδείας έχειν αθετείν μερικώς ή καθ' ολόκληρον τον παρόντα ευσεβή χρυσόβουλον λόγον της βασιλείας μου γεγενημένον κατά τον Απρίλλιον μήνα της ενδεκάτης ινδικτιώνος του σφης΄ έκτου έτους, εν ω και το ημέτερον ευσεβές και θεοπρόβλητον υπεσημήνατο κράτος*».

Το δεύτερο σημαντικό χειρόγραφο στην ιεραρχία του πυρήνα των ιστορικών εγγράφων της βιβλιοθήκης της μονής είναι *Το Πρακτικόν του των Κυκλάδων Νήσων Αναγραφέως*. Πρόκειται για έγγραφο δημόσιου λειτουργού του Βυζαντίου, του αναγραφέα των Κυκλάδων Νήσων Νικόλαου Τζάνζη, κατόπιν αυτοκρατορικής εντολής για καταμέτρηση της νήσου και παράδοσή της στον μοναχό Χριστόδουλο, στο οποίο περιγράφεται αδρομερώς η κατάσταση της Πάτμου πριν από την ίδρυση της μονής[12]. Αξίζει στο συγκεκριμένο έγγραφο να σταθούμε στο γεγονός ότι για να ζητήσει την νήσο Πάτμο, ο Χριστόδουλος παραιτήθηκε των ανάλογων δικαιωμάτων του στη νήσο Κω, τα οποία εκχώρησε, σύμφωνα με το πρακτικό, στο δημόσιο[13]. Ωστόσο, η πράξη έχει συμβολική σημασία, καθώς στη συγκεκριμένη εποχή η Κως και άλλα νότια νησιά του Αιγαίου δεν απολαμβάνουν της αυτοκρατορικής προστασίας εξαιτίας της τουρκικής εισβολής. Βέβαια, η δωρεά δεν είναι άμοιρη λεπτομερούς καταμέτρησης, στην οποία περιλαμβάνονται όλα τα εδάφη της νήσου που μπορούν να σπαρθούν και να οργωθούν, και «*άπαντα τα εν τη τοιαύτη νήσω ευρεθησόμενα*». Η συνολική καταγραφή ανέρχεται στα 3.860 μόδια, από τα οποία τα 627 θεωρούνται σχετιζόμενα με γη που μόλις και μετά βίας μπορεί να σπαρθεί, όπως και τα 160 μόδια του ορεινού συμπλέγματος, θεωρητικά αρόσιμα[14].

Ολοκληρώνοντας την περιγραφή των δύο εγγράφων από την βιβλιοθήκη της μονής του Ιωάννη του Θεολόγου στην Πάτμο, χρειάζεται ίσως να σημειώσουμε ότι είναι γραμμένα σε αμιγή μικρογράμματη (στουδιτική) γραφή, η οποία τυποποιήθηκε στις αρχές του 9ου αιώνα και υπήρξε η ριζικότερη μεταρρύθμιση πιθανώς της ελληνικής γραφής, όχι μόνο στη βυζαντινή περίοδο, αλλά στα 2.500 χρόνια της ιστορίας της (Mioni, 1985, 84).

Το επόμενο θέμα αντλείται από το *Πηδάλιον της νοητής νηός της μίας αγίας καθολικής και αποστολικής των ορθοδόξων εκκλησίας* και αφορά στον Κ΄ Κανόνα της Ζ΄ Οικουμενικής Συνόδου περί των διπλών μοναστηριών. Οι αποφάσεις των Συνόδων ουσιαστικά για ένα γραμματειακό είδος που ρυθμίζει εκκλησιαστικά ζητήματα, με αλλεπάλληλες επικαλύψεις και αλλαγές ή διαφορετικούς σχολιασμούς. Ο ένας από τους σχολιαστές του κειμένου του Κανόνα, ο Ιωάννης Ζωναράς, έζησε επί Αλέξιου Κομνηνού. Υπήρξε μέγας δρουγγάριος της βίγλας, πριν γίνει μοναχός στην μονή της αγίας Γλυκερίας.

Διερμηνεύοντας τον Κανόνα Κ΄[15] μας πληροφορεί ότι διπλά μοναστήρια ήταν εκείνα που γειτνίαζαν, έτσι ώστε οι φωνές να ακούγονται από το ένα μοναστήρι στο άλλο. Ένας άλλος σχολιαστής, όμως, ο Θεόδωρος ο Βαλσαμών, νομοφύλακας και χαρτοφύλακας των Βλαχερνών, πατριάρχης Αντιοχείας κατά το έτος 1204, καθώς και άλλοι σχολιαστές θεωρούν ότι ήταν ένα και το αυτό μοναστήρι, μέσα στο οποίο «*συνδιέτριβον*» άντρες και γυναίκες, συγγενείς μεταξύ τους τις περισσότερες φορές[16]. Φαίνεται ότι η συνύπαρξη μοναχών και μοναστριών δημιουργούσε προβλήματα[17], γεγονός που ώθησε τους πατέρες της Ζ΄ οικουμενικής συνόδου[18] να δημιουργήσουν συγκεκριμένο κανόνα, με

βάση το πρότυπο του κανόνα του Μ. Βασιλείου *περί Παρθενίας*. Παρόλα αυτά η συνεργασία των δύο φύλων σε ιερατικά θέματα δεν είναι καινοφανής, ακόμα και σε επίπεδο τέλεσης της θείας λειτουργίας. Ως παράδειγμα θα αναφέρουμε την αντιφωνία, η οποία προϋπήρχε σε θρησκευτική χρήση από τους Εσσαίους και φυσικά συνεχίστηκε στους πρώιμους χριστιανικούς χρόνους. «Ανίστανται πάντες αθρόοι και κατά μέσον το συμπόσιον, δύο γίνονται χοροί, ο μεν ανδρών, ο δε γυναικών…»(Φίλων, 1852, 332). Όμως, φαίνεται πως ο αυστηρός διαχωρισμός των δύο φύλων κρίθηκε απόλυτα αναγκαίος, με αποτέλεσμα να καθοριστεί και νομικά[19] υπό την επιρροή πιθανώς του πατριάρχη Φώτιου.

Σημαντικό στοιχείο στην παρούσα συλλογή των κανόνων με τον γενικό τίτλο *Πηδάλιο* είναι η διαρκείς αλλαγές στους σχολιαστές με κριτήριο και μόνον την έγκρισή τους από την ιερατική εξουσία, «*…και να μεθερμηνεύσωμεν εις την απλουστέραν ταύττην διάλεκτον τα αληθείς και Ελληνικάς ερμηνείας των γνησίων και παρά της Εκκλησίας εγκρινομένων εξηγητών των θείων και ιερών Κανόνων*».

Ένα άλλο θέμα, στο οποίο θα μπορούσε να σταθεί κανείς είναι η αυτοβιογραφία του Μιχαήλ Η΄ (Hunger, 1987, 260), στη οποία ο αυτοκράτορας προσπαθεί να αιτιολογήσει το τρόπο με τον οποίο ανέλαβε βίαια την εξουσία, προβάλλοντάς τον ως πίεση της θεϊκής θέλησης[20]. Στην πραγματικότητα ο Μιχαήλ Η΄ τύφλωσε τον νόμιμο διάδοχο του θρόνου, τον Ιωάννη Λάσκαρι και τον διέγραψε από την πολιτική ζωή, αρπάζοντάς του την εξουσία. Δικαιολογούμενος στους συγχρόνους του παραχαράζει την ιστορία αποδίδοντας στον θεό και όχι στην πολιτική πίεση ή την βία, την αρπαγή του θρόνου[21].

Την ίδια παραχάραξη της ιστορίας συναντά κανείς και σε αρκετούς εγκωμιαστικούς λόγους, ανάμεσα στους οποίους ξεχωρίζει εκείνος του Γεώργιου Τορνικιώτη προς τον αυτοκράτορα Ισαάκιο Β΄ τον Κομνηνό (Γιαννόπουλος et al, 2000, 351), έναν μάλλον ανίκανο διοικητικά αυτοκράτορα, τον οποίο ο εγκωμιαστής του προσομοιάζει προς τον βασιλέα-ήλιο[22] της μιθραϊκής παράδοσης ή τον ιδανικό βασιλιά που αναζητούσε ο Πλάτωνας[23].

Επίλογος

Βάσει των παραπάνω πηγών, αλλά και άλλων κειμένων που μελετήθηκαν επ’ ευκαιρία της παρούσας εργασίας, διαφαίνεται σε αρκετές περιπτώσεις πως πέραν του λειτουργικού της χαρακτήρα ως εκφραστή των κρατικών και θρησκευτικών λειτουργιών, η βυζαντινή γραμματεία καθίσταται ενίοτε -αν όχι τις περισσότερες φορές- ιδεολογικό όπλο των λογίων για τον καθορισμό κοινωνικών, πολιτικών και θρησκευτικών παραμέτρων, όπως επίσης και το διαβατήριό τους για την κοινωνική άνοδο και την ανάληψη υψηλών αξιωμάτων στη δημόσια διοίκηση.

Το γεγονός ότι η βυζαντινή γραμματεία στο μεγαλύτερο τμήμα της είναι επηρεασμένη από τον αττικισμό και σαφώς απομακρυσμένη από την κοινή, την καθομιλούμενη γλώσσα, υποδεικνύει τουλάχιστον έναν ελιτιστικό χαρακτήρα. Η μίμηση της αττικής γλώσσας άνευ του κατάλληλου φρονήματος (Toynbee, 1992, 11), από του 7ου αιώνα οπότε και καθορίζεται η Ελληνική ως επίσημη γλώσσα του κράτους, γίνεται το θεμέλιο για την προσπάθεια διαμόρφωσης μιας υψηλής τέχνης του λόγου, μακράν των λαϊκών στρωμάτων και της μαζικής τους κουλτούρας, η οποία εκπροσωπείται συγκριτικά με πολύ λίγα έργα στο συνολικό *corpus* της βυζαντινής γραμματείας.

Όσον αφορά στη διαχρονική σχέση θρησκείας και κοσμικής εξουσίας, πιστεύουμε ότι αναδεικνύεται ιδιαίτερα μέσω του αυστηρού πρωτόκολλου της πατριαρχικής επιστολογραφίας, το οποίο διατηρήθηκε και πολύ πέραν της βυζαντινής περιόδου, μέσω της θρησκευτικής εξουσίας του Πατριαρχείου της Κων/πολης. Ως παράδειγμα αυτής της διαχρονικής δύναμης της σχέσης θρησκευτικής και κοσμικής εξουσίας θα αναφέρουμε

περικοπή συμβουλευτικής πατριαρχικής επιστολής -αντιπροσωπευτικής ως προς το περιεχόμενό της κατά την άποψή μας- της 15ης Δεκεμβρίου του 1850ού έτους (400 χρόνια μετά τις εσχατιές της βυζαντινής περιόδου) προς την Διεύθυνσιν της Ελληνικής Τυπογραφίας του Φοίνικος, εις το Μηναίον Μηνός Σεπτεμβρίου, το οποίο βρίσκεται στη βιβλιοθήκη της μονής του Αγ. Ιωάννου του Θεολόγου, στη νήσο Πάτμο. «…*Τούτου ένεκα η εντιμότης σας θέλετε έχει πρώτιστον όρον παντός γενικώς βιβλίου καινοφανούς την αποφυγήν προβολής τινός και προσκρούσματος προς τε την ιερά ημών θρησκείαν, προς την ηθικήν και προς την πολιτικήν εξουσίαν*»[24]. Η διαρκής αλληλεπίδραση και διαπλοκή εκκλησίας και κράτους, η οποία λίγο-πολύ συντηρείται ως τις μέρες μας έχει βαθιά χωμένες τις ρίζες της στη δομή της βυζαντινής κοινωνίας.

Βιβλιογραφία

Ελληνόγλωσση

H. G. Beck, *Η Βυζαντινή Χιλιετία,* Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα 2000, γ΄εκδ.

Χ. Γάσπαρης et al, *Ελληνική Ιστορία,* Τόμ.ς Β, Βυζάντιο και Ελληνισμός, ΕΑΠ, Πάτρα, 1999.

A. Guillou, *Ο Βυζαντινός Πολιτισμός,* Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 1998, β΄ εκδ.

H. Hunger, *Βυζαντινή Λογοτεχνία,* Τομ. Α΄, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα 1987.

H. Hunger, *Βυζαντινή Λογοτεχνία,* Τομ. Β΄, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα 2001, γ΄ εκδ.

H. Hunger, *Βυζαντινή Λογοτεχνία,* Τομ. Γ΄, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα 2000, β΄ εκδ.

S. Linner, *Ιστορία του Βυζαντινού Πολιτισμού,* Γκοβόστης, Αθήνα 1999.

E. Mioni, *Εισαγωγή στην Ελληνική Παλαιογραφία,* Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα 1985.

Γ. Α. Χριστόπουλος (εκδ.), *Οι Θησαυροί της Μονής Πάτμου,* Εκδοτική Αθηνών, Αθήνα 1988 (συλλογικό έργο).

A. Toynbee, *Οι Έλληνες και οι Κληρονομιές τους,* Καρδαμίτσας, Αθήνα 1992.

A. A. Vasiliev, *Ιστορία της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας 324-1453,* IBC Hellas, Αθήνα, 1973.

Ξενόγλωσση

K. Krumbacher, *Die Geschichte der Byzantinischen Literatur,* Munich, Beck, 1897 2nd ed.

W. Schmid-O.Stahlin, *Geschichte der griechischen Literatur,* τομ. VII/2.1, Munιch, Beck, 1961.

Επιστημονικές περιοδικές εκδόσεις

L. Brehier «Constantin et la fondation de Constantinople», στο *Revue Historique,* CXIX, 1915, σελ. 248.

Πηγές

Βαρθολομαίου Κουτλουμουσιάνου του Ιμβρίου, *Μηναίον του Σεπτεμβρίου,* εκ του Ελληνικού Τυπογραφείου, Βενετία, 1884 εκδ. 10η.

Ιδρυτικό Χρυσόβουλλο Αλέξιου Α΄ Κομνηνού, (ms1), Απρίλιος 1088, Βιβλιοθήκη μονής Αγ. Ιωάννου του Θεολόγου, ν. Πάτμος.

Νικόλαος Τζάνζης, *Πρακτικόν του των Κυκλάδων Νήσων Αναγραφέως,* (ms2), Αύγουστος 1088, Βιβλιοθήκη μονής Αγ. Ιωάννου του Θεολόγου, ν. Πάτμος.

Σέργιος Χ. Ραφτάνης (εκδ.), *Πηδάλιον της νοητής νηός της μίας αγίας καθολικής και αποστολικής των ορθοδόξων εκκλησίας,* εκ του Τυπογραφείου ο Παρνασσός, Ζάκυνθος, 1864, εκδ γ΄.

Φίλωνος Ιουδαίου, *Περί βίου θεωρητικού,* Τομ. Ε΄, Lipsiae, 1852.

Σημειώσεις Παραπομπές

[1] Ο Vasiliev θέτει ως χρονολογική έναρξη της περιόδου την οριστική απόφαση του Κωνσταντίνου να χτίσει την νέα πρωτεύουσα στη θέση του Βυζάντιου. Παρεμπιπτόντως, το Βυζάντιο δεν ήταν η πρώτη επιλογή του. Σκεπτόμενος αρχικά τη Ναϊσσό, τόπο γέννησής του, πέρασε στην Σαρδική (Σόφια), την Θεσσαλονίκη και την Τροία, όπου άρχισε μάλιστα να σχεδιάζει και να κτίζει μέρος των τειχών, τις πύλες κ.λπ. Βλ. επίσης Brehier, L. 1915, Constantine et la Fondation de Constantinople, στο *Revue Historique*, CXIX,1915, 248.

[2] Τέτοιου είδους καθορισμοί έναρξης και λήξης είναι κατά την άποψή μας λίγο-πολύ παρακινδυνευμένοι και παραπλανητικοί, ακόμα και όταν χρειάζονται για να ξεκαθαρίσουν το τοπίο της έρευνας και να την εντοπίσουν σε συγκεκριμένα χωροχρονικά πλαίσια. Η παραγωγή πολιτισμού δεν είναι διαδικασία αυτοματική και συνεπώς η παραγωγή της βυζαντινής γραμματείας -ως πολιτισμική παραγωγή- συνδέεται άμεσα με τις κοινωνικές, πολιτικές και πολιτισμικές εξελίξεις των προηγούμενων αιώνων . Βλ. επίσης W. Schmid-O.Stahlin, Geschichte der griechischen Literatur, τομ. VII/2.1, Munchen, 1961, Εισαγωγή, όπου περιγράφονται οι αλλαγές στην ελληνική γραμματεία της εξαιτίας των πολιτικών και κοινωνικών διαφοροποιήσεων της ύστερης ελληνιστικής και της ρωμαϊκής περιόδου από το 100 έως το 530.

[3] *Ασιανισμός*

[4] *Codex Justinianus*, 1,3.45.

[5] «Εκείνην γαρ κατά πάντων κρατείν και κυρίαν είναι θεσπίζομεν…και πατρίω φωνή τον νόμον συνεργάσαμεν, αλλά ταύτη δη τη κοινή τε και Ελλάδι, ώστε άπασαν αυτήν είναι γνώριμον δια το πρόχειρον τη ερμηνεία».

[6] Χειρόγραφη περγαμηνή που περιτυλίσσεται σε ξύλινο κοντάρι και διαβάζεται κατά την εκτύλιξη και την περιτύλιξη

[7] Αλέξιου Α΄Κομνηνού, Ιδρυτικό Χρυσόβουλλο, (ms1), Απρίλιος 1088, Βιβλιοθήκη μονής Αγ. Ιωάννου του Θεολόγου, νήσος Πάτμος.

[8] Α. Κομίνης «Χειρόγραφα», στο Θησαυροί της Μονής Πάτμου, Εκδοτική Αθηνών, Αθήνα 1988

[9] «*Εν ονόματι του Πατρός και του Υιού και του Αγίου Πνεύματος Αλέξιος πιστός ορθόδοξος βασιλεύς και αυτοκράτωρ Ρωμαίων ο Κομνηνός…Πάσιν οις το το παρόν ημών ευσεβές επιδείκνυται σιγίλλιον*».

[10] «*δωρείται δε αυτώ την δηλωθείσαν νήσον μετά πάσης αυτής περιοχής και διακρατήσεως , ου καιρικώς ουδέ χρόνοις αριθμητοί, αλλα επ' αναφαιρέτω και διηνεκεί δεσποτεία και κυριότητι, και άχρις αν ο παρών διαρκείη αιών*».

[11] «*και έσται από γε της σήμερον και εις τους εξής άπαντας και διηνεκείς χρόνους απεσπασμένη μεν των βασιλικών δικαίων, απηλλαγμένη δε και των σεκρετικών αρκύων, μόνω δε αντεθειμένη Θεώ και τοις εν αυτή μοναχοίς*».

[12] «*ην περιπολήσας εύρον έρημον όλην και εκχερσωμένην και υπό των ακανθών και των άλλων συρφετών συνεσκιασμένην και άβατον…*»

[13] «*ώστε τα μεν εν τη νήσω Κω αυτώ διαφέροντα, όσα δη και οία οθενδήποτε αυτώ προσαρμόζουσιν, αφορισθήναι τω δημοσίω, δωρηθήναι δε αυτώ την όλην νήσον Πάτμον κατ' αναφαίρετον δεσποτείαν…*».

[14] «*…μετρηθείσα ανεβιβάσθη όλη διόλου μοδίων τρισχιλίων οκτακοσίων εξήκοντα. Εκ ταύτης ουν η κατά βίαν σπόριμος μοδίων εξακοσίων εξακοσίων εικοσιεπτά…το δε λοιπόν της νήσου ορεινόν, και τραχεινόν, και άβατον. Αλλά και αυτής της ως δήθεν σπορίμου μόλις το δια ζευγαρίου ποσούται καμνόμενον εις εκατόν μοδίους και εξήκοντα*».

[15] «*Από του παρόντος ορίζομεν, μη γίνεσαθαι διπλούν Μοναστήριον, ότι σκάνδαλο και πρόσκομμα τοις πολλοίς γίνεται τούτο. Εί δε τινές μετά συγενών προαιρουνται αποτάξασθαι και τω μονήρει βίω κατακολουθείν, τους μεν άνδρας, δέον απιέναι είς ανδρώον Μοναστήριον, και τας γυναίκας, εισιέναι εν γυναικείω μοναστηρίω…*»

[16] Σέργιος Χ. Ραφτάνης (εκδ.), *Πηδάλιον της νοητής νηός της μίας αγίας καθολικής και αποστολικής των ορθοδόξων εκκλησίας*, εκ του Τυπογραφείου ο Παρνασσός, Ζάκυνθος, 1864, εκδ γ΄, 339.

[17] «*Μη διαιτάσθωσιν εν ενί των Μοναστηρίω Μοναχοί και Μονάστριαι, μοιχεία γαρ μεσολαβεί την συνδιαίτησιν. Μη εχέτω Μοναχός παρρησίαν προς Μονάστριαν, ή Μονάστρια προς Μοναχόν, ιδία προσομιλείν…*».

[18] Είναι η σύνοδος που κλείνει επισήμως την πρώτη περίοδο της εικονομαχικής έριδας 726-780, αν και όχι σε όλη τη βυζαντινή επικράτεια.

[19] β΄ διάταξη του α΄ τίτλου των *Νεαρών*.
[20] «*αναλαμβάνομαι είς βασιλέα του σου λαού παρά σου*…»
[21] «*αλλ΄η ση δεξιά κύριε, εποίησε δύναμιν. η δεξιά σου ύψωσέ με και κύριος κατέστην των όλων ου πείσας, αλλά πεισθείς και βιασθείς (sic) αυτός, αλλ' ουκ ανάγκην επαγαγών τινί*…»
[22] «μέσα από τα φωτοφόρα και διαυγή νερά του Ιορδάνη να δω, βασιλιά ήλιε, τα δικά σου έργα και τις δικές σου ακτίνες, χωρίς να τα μειώσω καθόλου…» κείμενο σε μετάφραση.
[23] «Είναι ο αληθινός, και όχι ψεύτικος, βασιλιάς αυτόν που έψαχνε αλλά δεν μπορούσε να βρει ο δαιμόνιος Πλάτων…» κείμενο σε μετάφραση
[24] Βαρθολομαίου Κουτλουμουσιάνου του Ιμβρίου, *Μηναίον του Σεπτεμβρίου*, εκ του Ελληνικού Τυπογραφείου, Βενετία, 1884 εκδ. 10η, σ. β΄-γ΄.

Τα μυστήρια του Μίθρα

Λέξεις Κλειδιά: *λατρεία*, *μιθραϊκά μυστήρια*, *μιθραίο*, *μιθραϊσμός*, *Μίθρας*, *ταυροκτονία*, *χριστιανισμός*

Τσοπάνης-Δρ Ιστορίας και Φιλοσοφίας των Θρησκευμάτων

Τα μυστήρια του Μίθρα αποτέλεσαν κατά τους πρώτους αιώνες του χριστιανισμού τον κύριο θρησκευτικό αντίπαλο, τρόπο τινά, της νεοϊδρυθείσας τότε χριστιανικής εκκλησίας. Μέχρι και τον 3ο αιώνα είχαν κερδίσει αρκετό έδαφος στον δυτικό κόσμο και έτειναν να γίνουν η κυρίαρχη μυστηριακή θρησκεία της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας. Ως καθαρά μιλιταριστική και ανδροκρατούμενη θρησκεία, μάλιστα, ευνοείτο και από το ρωμαϊκό κατεστημένο. Όπως είπε ο Μάρκος Αυρήλιος, «αν κάποιο θανάσιμο αμάρτημα σταματούσε την ανάπτυξη του χριστιανισμού, ο κόσμος θα γινόταν μιθραϊκός».

Τα μυστήρια του Μίθρα προερχόμενα από την ανατολή, όπως και ο χριστιανισμός, είχαν ορισμένα χαρακτηριστικά που τα έκαναν να μοιάζουν πολύ με τα χριστιανικά τελετουργικά, γεγονός το οποίο πρόσεξαν οι χριστιανοί Απολογητές και οι πρώτοι εκκλησιαστικοί πατέρες, και προσπάθησαν ο καθένας να το ερμηνεύσει με τον τρόπο του. Οι ερμηνείες που δόθηκαν για αυτές τις ομοιότητες και τις τρανταχτές αντιστοιχίες μεταξύ των τελετουργικών του χριστιανισμού και των μιθραϊκών μυστηρίων ήταν πάντοτε μεταφυσικής υφής. Σύμφωνα με αυτές ο διάβολος είχε εμπνεύσει μια μίμηση των χριστιανικών μυστηρίων στους λάτρεις του Μίθρα προκειμένου να παρασύρει τους ανθρώπους μακριά από την Εκκλησία. Άρα τα μιθραϊκά τελετουργικά δεν ήταν τίποτε άλλο από δαιμονικές απομιμήσεις των χριστιανικών και απευθύνονταν σε πονηρά πνεύματα. Από αυτές τις θέσεις φαίνεται καθαρά ο πόλεμος που είχε ξεσπάσει μεταξύ της νεοϊθρυθείσας τότε Εκκλησίας και της πολύ δυναμικής, την εποχή εκείνη, μιθραϊκής μυστηριακής λατρείας. Μετά την ήττα του μιθραϊσμού και την καταστροφή των ναών και των λατρευτικών κειμένων του πολλά στοιχεία από το τελετουργικό της μιθραϊκής λατρείας χάθηκαν. Έχοντας γνώση αυτού του κενού και βασιζόμενοι σε όσα στοιχεία έφεραν στο φως οι αρχαιολογικές ανακαλύψεις και οι ανασκαφές, θα προσπαθήσουμε στην συνέχεια να ανασυνθέσουμε εκείνη την ανατολίτικη μυστηριακή λατρεία που περιελάμβανε πάμπολλα στοιχεία αστρονομίας και αστρολογίας και που διαδόθηκε ευρύτατα για κάποιους αιώνες στην ρωμαϊκή αυτοκρατορία. Για να δώσουμε μια πλήρη εικόνα της μυστηριακής λατρείας του Μίθρα θα ξεκινήσουμε από την αρχαία περσική θρησκεία και μυθολογία όπου βρίσκονται και οι ρίζες της.

Η λατρεία του Μίθρα χρονολογείται από τις αρχές της εμφάνισης του ινδοϊρανικού λαού. Στο πανάρχαιο βεδικό πάνθεο, όπως και στην μηδοπερσική θρησκεία καθώς και σε εκείνη της Αβέστα, ο Μίθρα έχει την θέση του, πότε δίπλα στον Βαρούνα και πότε δίπλα στον Αχούρα-Μάζδα, ως θεός του φωτός και της αλήθειας. Στην προαβεστική θρησκεία της Περσίας, ο Μίθρας καταλαμβάνει την θέση του μεσολαβητή μεταξύ του ανώτερου και φωτεινού κόσμου, όπου κυριαρχεί ο Αχούρα-Μάζδα (Ορμάζδ) και του κατώτερου κόσμου, στον οποίο ασκεί την ολέθρια δραστηριότητα του ο Άνγκρα Μαϊνίου. (Αριμάν) Την περίοδο των Αχαιμενιδών, ο Μίθρα και η θεά Αναχίτα είναι οι κυρίαρχες θεότητες, μαζί με τον Αχούρα Μάζδα. Οι Πέρσες βασιλείς τιμούσαν ιδιαιτέρως τον Μίθρα, με τον οποίον μοιράζονταν την βασιλική δόξα, αφού τον επικαλούνταν ως μάρτυρα στους όρκους τους και ως υπερασπιστή τους στις μάχες. Ωστόσο, η θρησκεία των αρχαίων Περσών, υπέστη τροποποιήσεις στην Μεσοποταμία και εμποτίστηκε βαθιά από την αστρολογία λόγω της

επιρροής των Χαλδαίων σοφών. Μετά την κατάρρευση της περσικής αυτοκρατορίας, η θρησκεία αυτή διατηρήθηκε υπό την νέα μορφή της σε μερικά βασίλεια της Μικράς Ασίας και τότε είναι που σημαδεύτηκε από την ελληνική επίδραση.

Στην Μικρά Ασία ολόκληρο το περσικό θρησκευτικό πάνθεον εξελληνίστηκε και μαζί με αυτό και ο Μίθρας, του οποίου η μορφή περνά ασυζητητί σε πρώτο πλάνο. Την εποχή του εξελληνισμού τους όμως, κατά την οποία ο Ορμάζδ ταυτίσθηκε με τον Δία, ο Αριμάν με τον Άδη, και οι άλλες μορφές του περσικού πανθέου αντιστοίχησαν τόσο πολύ με το ελληνικό, ο Μίθρας διατήρησε το όνομα του επειδή ο χαρακτήρας του και το αξίωμα του, δεν είχαν ένα αντίστοιχο τους μεταξύ των ελληνικών θεοτήτων. Εκείνη ακριβώς είναι η στιγμή κατά την οποία δημιουργείται το μεγάλο σύμβολο αυτής της μετοικισμένης θρησκείας, «ο Μίθρα ο ταυροκτόνος», διατηρώντας ωστόσο τον κυρίαρχο μύθο του και την λατρεία του. Ανώτατος θεός παραμένει ο θεός-Ορμάζδ, όμως ο Μίθρα παραμένει ο θεϊκός ήρωας επισκιάζοντας τον Ορμάζδ, του οποίου την θρησκεία οικειοποιήθηκε.

Έτσι ο μιθραϊσμός εξελίχθηκε σε μια εξ ολοκλήρου μυστηριακή λατρεία που τελείτο μόνο από μυημένους και μόνο για μυημένους. Τα μυστήρια του Μίθρα ήταν τελείως κλειστά. Επρόκειτο για λατρεία αδελφότητας. Από αυτήν την άποψη αυτή ομοιάζει με τον αρχέγονο χριστιανισμό με τους αυστηρούς αποκλεισμούς του και με μια λατρεία εξολοκλήρου μυστική. Αλλά η οργάνωση των μιθραϊκών αδελφοτήτων ήταν πολύ πιο αυστηρή από ότι εκείνη των χριστιανικών κοινοτήτων.

Οι αδελφότητες του Μίθρα προσηλύτιζαν τα μέλη τους μόνον από τις γραμμές των ανδρών, μη έχοντας κάποια μύηση και για τις γυναίκες. Σε ελάχιστες περιπτώσεις που η συμμετοχή κάποιων γυναικών στην θρησκευτική ζωή της κοινότητας είχε έναν χαρακτήρα πιο ιδιαίτερο, δέχονταν και αυτές έναν μυητικό τίτλο, της «Ύαινας» ή της «Λέαινας». Οι γυναίκες κρατήθηκαν μακριά από τα μυστήρια και δεν είχαν ποτέ ενεργό ρόλο στην τέλεση των θρησκευτικών τελετουργιών, οι οποίες βρίσκονταν στα χέρια των ιερέων, των πριγκίπων και των ηγετών των οικογενειών.

Τα ιερά του μιθραϊσμού

Η επιλογή των τόπων λατρείας του μιθραϊσμού είναι απόδειξη μιας πολύ παλιάς καταγωγής που πλησίαζε στην πρωτόγονη βαρβαρότητα. Τα ιερά του Μίθρα ήταν κάποια σπήλαια. Αυτά τα ιερά διατηρούσαν το όνομα των σπηλαίων και προσπαθούσαν να διατηρήσουν εξίσου τον χαρακτήρα, την μορφή, τις αναλογίες και τις διαστάσεις τους. Υπήρχαν επίσης ακόμα μερικά οικοδομήματα τα οποία ποτέ δεν ήταν ψηλά και των οποίων τα κύριο δωμάτιο ήταν πάντοτε μια κρύπτη, μια αψιδωτή κάμαρα που αναπαριστούσε, όπως λεγόταν, το στερέωμα, αλλά η οποία ονομαζόταν «σπήλαιον» ή «άντρον». Με άλλα λόγια επιδιωκόταν ο ναός να αποτελεί συνεχεία του βραχώδους σπηλαίου όπου υπήρχε στις αρχές το ιερό του Μίθρα. Και αυτό το χαρακτηριστικό έχει την καταγωγή του στην πανάρχαια περίοδο της ιρανικής θρησκείας. Οι πρώτοι λάτρεις του Μίθρα τελειοποίησαν τα άγρια τελετουργικά τους σε τέτοιους απομονωμένους τόπους. Οι πρώτοι Ιέρακες έκραζαν και οι πρώτοι Λέοντες έβγαζαν βρυχηθμούς σε κάποια αληθινά σπήλαια χορεύοντας μαγικούς χορούς και φορώντας τελετουργικές μεταμφιέσεις όπως οι ιθαγενείς της Αυστραλίας ή οι Ινδιάνοι της Αμερικής.

Μια τέτοια επιλογή του ιερού τόπου ίσως να μπορεί να εξηγηθεί από εκείνα που διηγείται ο Κικέρων (Cicero, *De Legibus*, I, 10), περί των μάγων της Περσίας οι οποίο ισχυρίζονταν ότι οι θεοί δεν δέχονταν να τους χτίσουν ναούς όπου κάποιος θα τους έκλεινε μέσα. Προς χάριν αυτής της αρχής, οι θιασώτες των μυστηρίων άργησαν να αρχίσουν την κατασκευή ναών αφιερωμένων στον Μίθρα, έχοντας κάποιους χώρους λατρείας οι οποίοι θύμιζαν σπήλαιο, το πρωταρχικό ιερό του θεού τους.

Το «σπήλαιον» δεν ήταν ποτέ ένας ναός μεγάλων διαστάσεων, επειδή αποτελούσε την έδρας μιας αδελφότητας. Η αδελφότητα κάποιου «μιθραίου» δεν μπορούσε να είναι μεγαλύτερη από μια εκατοντάδα προσώπων. Το μιθραϊκό ιερό περιλάμβανε έναν προθάλαμο και ένα μικρό σκευοφυλάκιο, μετά ακολουθούσε το κύριο δωμάτιο, η κρύπτη, στην οποία κατέβαινε μια σκάλα. Η κρύπτη ήταν χωρισμένη κατά μήκος σε τρία μέρη, έναν κεντρικό διάδρομο έχοντας ένα μέσο πλάτος 2,50 μέτρων, που κατέληγε στο στασίδι των ιεροτελεστιών και στις δύο πλευρές του βρίσκονταν δύο έδρανα τοποθετημένα κατά μήκος των πλαγίων τοίχων, των οποίων η ανώτατη επιφάνεια, πλάτους περίπου 1,50 μέτρου, ήταν κεκλιμένη. Εδώ γονυπετούσαν ή ανακλίνονταν οι μύστες για να παρακολουθήσουν τις τελετές και για να λάβουν μέρος στα ιερά συμπόσια. Στο βάθος του ναού ήταν συνήθως διαρρυθμισμένη μια υπερυψωμένη θολωτή αψίδα στην οποία ήταν τοποθετημένη κατά κανόνα η αγαλματένια απεικόνιση του «Μίθρα ταυροκτόνου», συνοδευμένη κάποτε και από άλλες θεϊκές απεικονίσεις. Μπροστά από αυτήν ήταν τοποθετημένα τα θυσιαστήρια στα όποία έκαιγε η ιερή φλόγα.

Η παρουσία απεικονίσεων του Μίθρα του ταυροκτόνου στο βάθος των μιθραίων μάς αποκαλύπτει τον πρωταρχικό μύθο αυτής της θρησκείας και πιθανώς, εξίσου, την πιο επίσημη μεταξύ των θυσιών του, καθώς και την σχέση μεταξύ του μύθου, της τελετουργίας και του δείπνου των μυστών. Σε ένα μιθραίον το πέτρινο ανάγλυφο στο οποίο παριστάνεται ο Μίθρας σκοτώνοντας τον ταύρο είναι τοποθετημένο σε έναν στροφέα και έχει και τις δύο πλευρές λαξεμένες. Στο πίσω μέρος, πίσω από τον ξαπλωμένο στην γη ταύρο, φαίνεται ο Μίθρας και ο Ήλιος να στέκονται όρθιοι. Ο Μίθρας κρατά ένα κέρας πόσεως, ενώ ο Ήλιος του προτείνει ένα σταφύλι. Άλλες φορές, σε έναν από τους δευτερεύοντες πίνακες από τους οποίους είναι περιτριγυρισμένη μερικές φορές η κεντρική σκηνή, φαίνονταν ο Μίθρας και ο Ήλιος ξαπλωμένοι μπροστά σε κάποιο τραπέζι και κρατώντας ο πρώτος ένα κέρας πόσεως ενώ ο άλλος μια κούπα. Επίσης σε ένα άλλο ανάγλυφο πίνακα εμφανίζονται, στην θέση του Μίθρα και του Ήλιου, δύο μύστες καθισμένοι σαν σε μιθραϊκό δείπνο. Αυτές οι σχέσεις και οι αντιστοιχίες δηλώνουν ότι η κύρια απεικόνιση έχει μια άμεση σχέση με την λειτουργία που τελείτο στον ναό ή καλύτερα με τα διάφορα τελετουργικά και τις διάφορες στιγμές κάποιας τελετής.

Τελετουργίες της μιθραϊκής λατρείας

Το τελετουργικό των μιθραϊκών αδύτων περιλάμβανε, από την μια μεριά, την κανονισμένη τελετουργία της λατρείας, με τις καθημερινές θρησκευτικές της πρακτικές, με τις περιοδικές και τις ετήσιες ιεροτελεστίες της, και από την άλλη πλευρά, τις λεγόμενες «τελετές της μύησης», συσχετισμένες με την θρησκευτική λατρεία. Κάθε άδυτο υπηρετείτο από έναν ή περισσότερους ιερείς. Ο ιερέας ήταν ένας μύστης που είχε έναν ανώτερο βαθμό, εκείνον του «Πατέρα», μολονότι δεν ήταν όλοι οι «Πατέρες» ιερείς, και τα ιδιαίτερα τελετουργικά των μυήσεων τελούνταν από τους Πατέρες με την βοήθεια των ιερέων, όχι όμως και από τον ιερέα μόνο του. Τα ιδιαίτερα καθήκοντα του ιερέα ήταν, πιθανώς, όπως και στην περίπτωση των μάγων της Περσίας, εκείνα της επίβλεψης για την συντήρηση της αιώνιας φλόγας, της υποχρέωσης του να απευθύνει στον Ήλιο τρεις προσευχές καθημερινά, του να τελεί τις υποδεικνυόμενες θυσίες για ορισμένες ημέρες ή να φροντίζει για την εκτέλεση τους απαγγέλοντας τις παραδοσιακές ευχές και του να κάνει σπονδές με την ιερή χειρολαβή ,που έπαιζε έναν ρόλο τόσο σημαντικό στην λειτουργία της Αβέστα.

Οι μιθραϊκές αδελφότητες δεν ήταν καθοδηγούμενες από τους ιερείς, οι οποίοι υπήρχαν στην λατρεία τους αλλά μόνο για τις ανάγκες της λατρείας. Και ο πιο υψηλός βαθμός της μιθραϊκής μύησης, εκείνος του «Πατρός», όπως είπαμε δεν ταυτίζεται με την ιδιότητα του ιερέα-μάγου, αλλά ήταν ανεξάρτητος από εκείνη. Η Αβέστα μας φανερώνει ότι η δύναμη του μαγικού ιερατείου περιοριζόταν στην οργάνωση της επίσημης λατρείας. Αυτό το

ιερατείο δεν θα σκεφτόταν ποτέ να συστήσει μερικές αδελφότητες πάνω στις οποίες να είναι κυρίαρχο.

Η λατρεία του Μίθρα είχε μια εβδομάδα, στην οποία οι επτά ημέρες ήταν αφιερωμένες στις επτά πλανητικές θεότητες και στην οποία ήταν αφιερωμένη κατά ιδιαίτερο τρόπο η πρώτη ημέρα, η ημέρα του Ηλίου. Υπήρχαν ακόμα και μερικοί εποχιακοί εορτασμοί, μεταξύ των οποίων διακρίνονται η γέννηση του Ηλίου, στο χειμερινό ηλιοστάσιο, στις 25 Δεκεμβρίου, καθώς και μια άλλη σημαντική γιορτή στην ισημερία της άνοιξης, επειδή σε αυτήν την περίοδο του έτους φαίνεται ότι γίνονταν συνήθως οι μυήσεις.

Η μύηση στα μιθραϊκά μυστήρια

Η μύηση στα μιθραϊκά μυστήρια είχε έντονο το εσωτερικό στοιχείο. Με την μύηση το νέο μέλος δεσμευόταν ότι δεν θα αποκαλύψει την εσωτερική διδασκαλία που του εκμυστηρεύονταν και ότι δεν θα κοινολογήσει το μυστικό των τελετουργικών στα οποία συμμετείχε. Η μιθραϊκή μύηση ήταν πολύ επηρεασμένη από τα μαγικά τελετουργικά της ανατολής. Μπορεί βέβαια τα μυστήρια να είναι μια θρησκεία και όχι μια μαγεία, και οι δύο τύποι μύησης να είναι διαφορετικοί, αλλά από την άλλη μεριά, η μαγεία δεν ήταν ξένη στα μυστήρια και οι μάγοι κατείχαν μια πληθώρα από *τύπους* για την καταπολέμηση των κακών πνευμάτων.

Μεταξύ των προϋποθέσεων οι οποίες απαιτούνταν για την μύηση απαριθμούνται μερικές «δοκιμασίες» αρκετά δύσκολες. Ο άγιος Γρηγόριος ο Ναζιαζηνός μιλά περί «βασανισμών και μυστικιστικών καυτηριασμών» στους οποίους υποβάλλονταν οι πιστοί του Μίθρα. Εκείνα τα εγκαύματα δεν είναι τίποτα άλλο παρά το σημάδι που έθεταν στο μέτωπο τους οι μυούμενοι στον βαθμό του Στρατιώτη, όπως θα δούμε παρακάτω. Σύμφωνα με έναν σχολιασμό του Αγίου Γρηγορίου, οι βασανισμοί συνίσταντο στην δοκιμασία με την βοήθεια του νερού, της φωτιάς, του χιονιού, της πείνας, της δίψας και κάποιων εκτεταμένων αγώνων. Τηρούνταν αναμφισβήτητα η νηστεία και η εγκράτεια. Το μυητικό τελετουργικό διατηρούσε ορισμένες αιματηρές τελετές και αναπαραστάσεις κάποιων αγώνων στους οποίους υποβάλλονταν μύστες και μυούμενοι.

Ο ιστορικός Λαμπρίδιος γράφει σχετικά με τον Κόμοδο, ότι αυτός ο αυτοκράτορας τέλεσε τα μυστήρια του Μίθρα με έναν αληθινό φόνο, την εποχή που, σύμφωνα με το έθιμο, θα έπρεπε μόνο να μιμούνταν κάτι τέτοιο. Η πληροφορία φαίνεται να είναι αξιόπιστη: υπήρχε στα αλήθεια μια προσποίηση φόνου που διαπράτετο από τον μύστη ή ενώπιον αυτού, ή ίσως ακόμα και από πάνω του. Ο Κόμοδος τελώντας τα τελετουργικά πιθανώς με την ιδιότητα του «Πατρός» και εξ' αφορμής της μύησης κάποιου «Στρατιώτη», θα δολοφόνησε τον υποψήφιο ενώ έπρεπε μόνο να προσποιηθεί ότι τον σκότωνε. Πιθανώς δεν επρόκειτο για προσποίηση ενός συνηθισμένου φόνου ούτε μιας ανθρωποθυσίας που προσφερόταν άμεσα στον θεό, αλλά μάλλον ενός αγώνα ο οποίος μπορούσε να έχει εξ αρχής μια σημασία μαγικό-θρησκευτική. Και μόνο με την έννοια αυτή ο θάνατος κάποιου νικημένου θα μπορούσε να θεωρηθεί μια ανθρωποθυσία. Αργότερα, ο αγώνας αυτός μετασχηματίσθηκε σε μια δοκιμασία περισσότερο ή λιγότερο επικίνδυνη και κατά συνεπεία σε ένα λειτουργικό μύθευμα. Αλλά ο Κόμοδος διέπραξε έναν αληθινό φόνο, επειδή ο υποψήφιος δεν υπερασπίσθηκε τον εαυτό του. Ο ιστορικός Λαμπρίδιος λέει καθαρά ότι δεν επρόκειτο παρά μόνο για την προσποίηση κάποιας θανάτωσης και δεν είχε υπόψη μια ανθρωποθυσία. Η πανάρχαια θρησκεία των Περσών ωστόσο γνώριζε ανθρωποθυσίες, τελούμενες, όπως φαίνεται, κυρίως στην λατρεία του Αριμάν. (Ηροδότου, *VII*, 113-114). Τις ανθρωποθυσίες των Περσών μάγων επιβεβαιώνει και ο Λατίνος ιστορικός Πλίνιος, όμως την εποχή της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας δεν γίνονταν πλέον ανθρωποθυσίες στα πλαίσια των μυστηρίων.

Σύμφωνα με τον Λαμπρίδιο ο Κόμοδος είχε σκοτώσει λιοντάρια και ανθρώπους, καθώς και μερικούς σακάτες και από τα δύο πόδια μεταμφιεσμένους σε δράκοντες, οι οποίοι φορούσαν τεχνητές ουρές κατασκευασμένες από πανί. Το κείμενο είναι αρκετά ασαφές, πιθανώς λόγω του ότι ο ιστορικός δεν καταλάβαινε πολύ καλά τα δεδομένα τα οποία περιέγραφε, αλλά η πληροφορία φαίνεται να αναφέρεται στα τελετουργικά των μυστηρίων του Μίθρα, όπου ο αυτοκράτορας Κόμοδος, εξοπλισμένος με ένα ρόπαλο, παριστάνοντας τον Μίθρα που κυνηγούσε αγρία θηρία είχε εξοντώσει στα αλήθεια έναν ορισμένο αριθμό «Λεόντων», αντί να προσποιηθεί ότι τους κυνήγησε. Στα μνημεία δεν αναπαρίσταται το σκηνικό ενός τέτοιου τελετουργικού. Όμως σε ορισμένα ανάγλυφα παρουσιάζεται ο υπέρτατος θεός καταβάλλοντας έναν γίγαντα, έναν άνθρωπο του οποίου το σώμα τελειώνει σε μια ουρά φιδιού. Τον ρόλο αυτού θα έπαιζαν οι σακάτες για τους οποίους μιλά ο Λαμπρίδιος. Φαίνεται ότι πρόθεση του Κόμοδου ήταν να αποδώσει με έναν τρόπο όσο το δυνατόν πιο αληθινό τον αγώνα του Ορμάζδ εναντίων των θηρίων. Είναι ευνόητο ένας χριστιανός συγγραφέας όπως ο άγιος Ιουστίνος να μέμφεται τις τελετές του Μίθρα, για την έλλειψη τους σε σοβαρότητα, υπονοώντας ότι οι υποψήφιοι στην μύηση εμπαίζονταν. Τους περιγράφει με τα μάτια δεμένα στο μέσο ενός ξέφρενου πλήθους που σειόταν γύρω τους. «Κάποιοι μιμούνταν τον κρωγμό του ιέρακος και χτυπούσαν τα φτερά τους. Άλλοι έβγαζαν βρυχηθμούς όπως τα λιοντάρια. Κάποιοι μεταξύ των υποψηφίων, έχοντας τα χέρια δεμένα με έντερα κότας, πηδούσαν πάνω από λάκκους γεμάτους με νερό. Ένα άτομο, που έκανε την εμφάνιση του με ένα ξίφος, απέκοπτε τα εντόσθια, ως κάποιος ελευθερωτής. Αλλά ακόμα συνέβαιναν πράγματα πολύ πιο άσχημα.» Οι πιο πολλές πληροφορίες είναι πραγματικές. Οι ανασκαφές απέδειξαν ότι καταναλώνονταν παρά πολλά πουλερικά με την ευκαιρία των τελετών του Μίθρα. Το τελετουργικό των δεμένων χεριών με έντερα πτηνών ήταν πιθανώς μια από αυτές τις δοκιμασίες που αποτελούσαν μέρος της μύησης. Ο άκομψος χαρακτήρας του βεβαιώνει την παλαιότητα του.

Οι επτά βαθμίδες των μυστών

Οι επτά βαθμίδες της μιθραϊκής μύησης είχαν καθορισθεί με βάση τους επτά πλανήτες και αντιστοιχούσαν στις επτά πλανητικές σφαίρες, τις οποίες η ψυχή ήταν υποχρεωμένη να διασχίσει για να φθάσει στην κατοικία των μακαρίων. Κατά συνέπεια ο καθορισμός των επτά βαθμίδων των μυστών δεν είναι προγενέστερος της αστρολογικής επίδρασης της Βαβυλώνας.

Ο άγιος Ιερώνυμος γράφοντας στην Λαέτια, είχε την χαρά να της αποδείξει την μιθραϊκή μόρφωση του μνημονεύοντας τις επτά βαθμίδες της μιθραϊκής μύησης. Το έτος 377 ο νομάρχης της Ρώμης Γράκχος προσηλυτισμένος πρόσφατα στον χριστιανισμό, απέδειξε τον ζήλο του καταστρέφοντας ένα μιθραίο. Ο άγιος Ιερώνυμος υπενθυμίζει αυτό το ευσεβές κατόρθωμα: «*Δεν είναι άραγε αλήθεια ότι ο συγγενής σας Γράκχος, του οποίου το όνομα είναι συνώνυμο με την ευγένεια των πατρικίων, της εποχή που ήταν νομάρχης της πόλης κατεδάφισε και κατέστρεψε το άντρο του Μίθρα μαζί με όλες τις θηριώδεις απεικονίσεις που εξυπηρετούσαν στην μύηση του Ιέρακος, του Κρύφιου, του Στρατιώτη, του Λέοντος, του Πέρση, του Ηλιοδρόμου και του Πατρός, γεγονός για το οποίο έλαβε το βάπτισμα του Χριστού, και το οποίο ήταν, για να το πω έτσι, μια εγγύηση της πίστεως του;*» (Ep. CVII, ad Laetam.) Οι επιγραφές επιβεβαιώνουν λεπτομερειακά αυτή την απαρίθμηση. Οι «θηριώδεις μορφές» αποτελούν το σύνολο των λατρευτικών αντικειμένων, αγάλματα και ανάγλυφα απεικονίζονται τις θεότητες, αλλά κυρίως τους πάγκους των μυστών που έφεραν ορισμένα διακριτικά σημάδια σχετικά με τα ονόματα τους. Ο «Ιέραξ» εμφανιζόταν στις τελετουργίες με ένα κεφάλι πουλιού, ενώ ο «Λέοντας» με το μουσούδι του ίδιου ζώου.

Ο Πορφύριος συσχετίζει τις ζωικές επωνυμίες των βαθμίδων μύησης με τα σύμβολα του ζωδίου και με την μετεμψύχωση. Η ιδέα της μετεμψύχωσης δικαιολογείται με την έννοια ότι παρόμοιοι χαρακτηρισμοί προϋποθέτουν την ύπαρξη στην αρχή ενός είδους

μυστικιστικής κοινωνίας μεταξύ μιας ανθρώπινης ομάδας και ενός ζωικού είδους. Είναι μια σχέση ανάλογη με εκείνη που υπάρχει στην βάση του τοτεμισμού χωρίς όμως να είναι ακριβώς μια σχέση τοτεμική. Δικαιολογημένα οι Ιερακες και οι Λέοντες του Μίθρα παραβάλλονταν με τις Άρκτους της Αρτέμιδος της Βραυρώνος, με τους Ταύρους του Διονύσου και με τους πώλους της Δήμητρας. Εδώ συναντούμε τα ονόματα περισσοτέρων ζώων που υπάρχουν στην υπηρεσία μιας μόνης θεότητας αλλά η αρχή είναι η ίδια. Αρχικά δεν γίνεται λόγος ούτε περί της ιδιαίτερης σχέσης μιας ομάδας με ένα συγκεκριμένο ζώο, όπως στην τοτεμική σχέση, ούτε περί της λατρείας μιας θεότητας αναπαριστάμενης με την μορφή κάποιου ζώου και με το οποίο οι άνθρωποι θα πίστευαν ότι είχαν ταυτισθεί ενδυόμενοι το δέρμα του ζώου στο οποίο ήταν αφιερωμένοι. Στην αρχή, το ίδιο το ζώο ήταν προικισμένο με το πνεύμα, ήταν ένα πνεύμα. Οι άνθρωποι απλώς αποκτούσαν το πνεύμα του είδους στο οποίο το ζώο ανήκε τρώγοντας το κρέας και φορώντας το δέρμα του. Το πνεύμα έχαιρε μιας κάποιας ανεξαρτησίας επέλεγε σε ποιους θα μεταδιδόταν.

Σίγουρα, οι Ιέρακες και οι Κρύφιοι πρέπει να θεωρούνταν κατώτερες βαθμίδες. Ο Πορφύριος αναφέρει κατά τρόπο σαφή για τους Ιέρακες ότι ήταν «επικουρικοί». Στις αναπαραστάσεις του Μίθρα του ταυροκτόνου εμφανίζεται συχνά ένας Ιέραξ ερχόμενος προς τον θεό και τον οποίον ο Μίθρας φαίνεται κάποιες φορές ότι τον κοιτά. Ο Ιέραξ είναι πιθανώς ο αγγελιαφόρος που αποστέλλεται στον Μίθρα, πιθανώς εκ μέρους του Ηλίου, με την εντολή να θυσιάσει τον ταύρο. Ό ρόλος του συνιστά μιαν ένδειξη αρκετά καθαρή του υφισταμένου λειτουργήματος το οποίο τελούσαν οι Ιέρακες σαν αγγελιοφόροι και σαν υπηρέτες φροντίζοντας για τα ασήμαντα χρειώδη δίπλα στους μύστες κατά την περίοδο της εκτέλεσης της θεϊκής υπηρεσίας. Ο βαθμός τους μπορεί να απονεμετο σε παιδιά μιας και με βεβαιότητα αυτός ήταν κανόνας στους πανάρχαιους χρόνους, όπου η νεανική τάξη αποτελούσε το πρώτο βήμα προς τους ανώτερους βαθμούς.

Περί των *Κρύφιων* δεν είναι γνωστόν σχεδόν τίποτε, παρά μόνο ότι αυτοί δεν ήταν ορατοί κατά τις τελετουργίες. Δεν απεικονίζονται ούτε στα ανάγλυφα, κάτι που δεν πρέπει να μας εκπλήσσει αφού έμεναν κρυμμένοι. Το όνομα τους προερχόταν από το γεγονός ότι στις συγκεντρώσεις της κοινότητας ήταν «κρυμμένοι από ένα πέπλο». Στην γενική οικονομία των μυστηρίων, αυτή η τάξη, που βρισκόταν μεταξύ της κατηγορίας για τα παιδιά, των Ιεράκων, και της κατηγορίας για τους ενήλικες, των Στρατιωτών, ήταν, τουλάχιστον στην αρχή, η τάξη που προοριζόταν για τους εφήβους που έφταναν στην ηλικία της ήβης και υπόκειντο σε μια ιδιαίτερη κατηγορία, όντες αποχωρισμένοι από τις μητέρες τους μαζί με τις οποίες περνούσαν την παιδική ηλικία, αλλά χωρίς να γίνονται ακόμα αποδεκτοί εξ' ολοκλήρου στην κοινωνία των ανδρών, καθώς συνηθιζόταν στους περισσότερους απολίτιστους λαούς.

Ο Στρατιώτης ανήκε, όπως φαίνεται στην κατηγορία των λεγομένων μυστών. Στην οικονομία των μυστηρίων, ο τίτλος έχει μια ψηλή θρησκευτική σημασία. Στην παλιά διαμόρφωση των τάξεων των μυστών, οι Στρατιώτες ήταν χωρίς αμφιβολία μια αδελφότητα νεαρών σχηματισμένη από αληθινούς πολεμιστές, που ως αποστολή τους είχαν το κυνήγι και η μάχη. Ο Τερτυλλιανός που φαίνεται να γνώριζε καλά τα μυστήρια του Μίθρα, μιλά επί μακρόν για την μύηση του Στρατιώτη. Ο διάβολος λέει ο Τερτυλλιανός «βαπτίζει ορισμένους από τους πιστούς του. Τους υπόσχεται ότι τα αμαρτήματα τους θα συγχωρεθούν αφότου λουσθούν. Και εάν αναφερθώ ακόμα περισσότερο στον Μίθρα, εκείνος (ο διάβολος) τους σημαδεύει στο μέτωπο τους στρατιώτες του, τελεί την προσφορά του ψωμιού, δίνει μια εικόνα της ανάστασης και της εξωνήσης με την κορώνα και με το σπαθί». Το συμπέρασμα που εξάγεται από εδώ είναι ότι η μύηση των Στρατιωτών περιελάμβανε μια βάπτιση με την ευκαιρία της οποίας έκαναν κάποιο σημάδι στο μέτωπο του μυούμενου.

Ο Τερτυλλιανός θεωρεί ότι το τελετουργικό αυτό σε μεγάλο μέρος ομοιάζει κατά τρόπο εκπληκτικό με το χριστιανικό βάπτισμα, στην δεδομένη περίπτωση με αυτό το «σημάδεμα» που το συνοδεύει και το οποίο αργότερα ονομάσθηκε χρίσμα. Οι πρώτοι ισχυρισμοί του Τερτυλλιανού είναι γενικής τάξης, επειδή ξέρει ότι ο διάβολος βαφτίζει και άλλους εκτός από τους θιασώτες του Μίθρα. Όμως μόνο στην λατρεία του Μίθρα το μέτωπο του μύστη σημαδεύεται με ένα σημάδι στο βάπτισμα, όπως στην χριστιανική εκκλησία. Μόνο που ο Μίθρας το έκανε με έναν πιο βίαιο τρόπο από ότι η Εκκλησία. Αυτός σημάδευε τους ανθρώπους του με πυρακτωμμένο σίδερο, όταν ο χριστιανός επίσκοπος ή ιερέας αργότερα αρκείται να κάνει με το δάχτυλό του στο μέτωπο του νεοφύτου το σημείο του σταυρού, ένα σημάδι από λάδι που εξαλείφεται αργότερα και το οποίο ο χριστιανός το επαναλαμβάνει συχνά από μόνος του. Ο σκοπός του τελετουργικού ήταν ο ίδιος: ο Στρατιώτης αφιερωνόταν στον Μίθρα, όπως ο χριστιανός αφιερώνεται στον Χριστό.

Οι πληροφορίες σχετικά με τους Λέοντες είναι λίγες. Ο Τερτυλλιανός τους μνημονεύει μόνο παροδικά όταν μιλά περί της λατρείας των φυσικών στοιχείων στις παγανιστικές θρησκείες: διαπιστώνοντας την ύπαρξη μιας τέτοιας λατρείας στους «μάγους της Περσίας, τους ιεροφάντες της Αιγύπτου και τους γυμνοσοφιστές της Ινδίας», επισημαίνει κατόπιν την ταύτιση των θεών με τα φυσικά στοιχεία και προσθέτει: «Έτσι παρουσιάζονται οι Λέοντες του Μίθρα, ως μυστικιστικοί αντιπρόσωποι της ξηρασίας και του καύσωνα». Από αυτό φαίνεται ότι ο Τερτυλλιανός γνώριζε την θεολογία του Μίθρα τόσο καλά όσο γνώριζε και τα τελετουργικά του. Στο ίδιο πράγμα αναφέρεται ο Πορφύριος, όταν επιβεβαιώνει την χρήση του μέλιτος στην αφιέρωση των Λεόντων: Οι Λέοντες έβαζαν μέλι στην γλώσσα και έχυναν μέλι στα χέρια τους. Σύμφωνα μάλιστα με τον άγιο Γρηγόριο τον Ναζιανζηνό, (*Or*. IV, 52), ο αυτοκράτορας Ιουλιανός μετά την αποστασία του από τον χριστιανισμό, καθάριζε τα χέρια του με μέλι όταν άγγιζε τον ευχαριστιακό άρτο. Και από αυτήν του την ενέργεια φαινόταν ότι ήταν μυημένος στον Μίθρα.

Το μέλι χρησιμοποιείτο και στην μύηση της επόμενη βαθμίδας, εκείνης του «Πέρση». Σύμφωνα με τα λεγόμενα του Πορφυρίου, το μέλι δεν έχει μόνο μια καθαρτική ιδιότητα, αλλά και ικανότητα συντήρησης. Όπως και στην προηγούμενη περίπτωση, η χρήση του μέλιτος δικαιολογείται από τον υψηλό βαθμό της μύησης. Υποτίθεται ότι αυτός ο βαθμός της μύησης θα είχε θεσπιστεί για να θυμίζει την περσική καταγωγή της μιθραϊκής λατρείας και για την συμπερίληψη των ξένων προσήλυτων στο περσικό έθνος.

Μετά τον βαθμό του Πέρση ακολουθούσε ο Ηλιοδρόμος. Όπως και ο Μίθρα, ο συγκεκριμένος μύστης, ήταν εξομοιωμένος με τον Ήλιο. Αυτός δεν έτρεχε μπροστά από τον Ήλιο, αλλά ανέβαινε μαζί του στο άρμα του. Η αντίστοιχη μυθική σκηνή φιγουράρει συχνά στους μικρούς πίνακες των ανάγλυφων. Από το άρμα του ο Ήλιος απλώνει το χέρι του στον Μίθρα, που ανεβαίνει δίπλα του. Λοιπόν ο Μίθρας ήταν ο πρώτος του Ηλιοδρόμος, όπως επίσης ήταν και ο πρώτος Πέρσης. Στην οικονομία των μυστηρίων και στην αστρολογική τους ερμηνεία, ο βαθμός αυτός, υπεράνω του οποίου δεν υπάρχει παρά μόνον ο ανώτατος βαθμός, παρουσιάζει τον μύστη στον δρόμο προς τον ουρανό, όπου δεν του μένει πια παρά μόνο να εισδύσει μαζί με τον Μίθρα για να αγγίξει την σφαίρα της θεότητας. Η μυθική σκηνή παρουσιάζει πιθανώς την ανάβαση- ανάληψη του Μίθρα στον ουρανό μετά το πέρας των κατορθωμάτων του και αναπαριστά την υποδοχή των εκλεκτών στον ουρανό του Αχούρα Μάζδα. Εδώ δεν γίνεται λόγος για ευτυχία στον κάτω κόσμο, την κατοικία των θνητών, αλλά για την ευτυχία του ουρανίου κόσμου, της σφαίρας του αιωνίου φωτός.

Ο ανώτατος βαθμός ήταν εκείνος του Πατρός, του οποίου η τάξη, στην ιεραρχική διαβάθμιση αντιστοιχούσε σε εκείνη του Μίθρα στον ουρανό. Ο όρος «Πατήρ» μπορούσε να συναντηθεί παντού και έτσι είναι πιθανόν η υιοθεσία του να μην οφείλετε σε επίδραση των ελληνικών θιάσων. Στην αρχή, οι Πατέρες ήταν πιθανώς οι πιο ηλικιωμένοι, οι σοφοί

γέροντες, οι τηρητές των ιερών παραδόσεων της φυλής. Στην οικονομία των μυστηρίων ήταν οι πλήρως μυημένοι, εκείνοι των οποίων η κοινωνία με τον Μίθρα ήταν πλήρης. Επικεφαλής τους ήταν ο «Πατήρ Πατέρων», αδιαφιλονίκητος μεγάλος μαέστρος των τελετών της μύησης και πνευματικός οδηγός ολόκληρης της κοινότητας που ήταν διαβαθμισμένη σε διαφορετικές τάξεις.

Θυσίες στα μυστήρια του Μίθρα

Κρίνοντας από τα ερείπια που ανακαλύφθηκαν στους τόπους όπου τελούνταν οι θυσίες, φαίνεται ότι αυτές ήταν αρκετά πολυάριθμες στην λατρεία του Μίθρα. Οι ανασκαφές φανέρωσαν μια πληθώρα σιδερένιων, ορειχάλκινων και μπρούντζινων μαχαιριών και ακόμα μερικές αλυσίδες που χρησιμοποιούνταν πιθανώς στο δέσιμο των θυμάτων. Θυσιάζονταν βόδια, πρόβατα, κατσίκες, γουρούνια, και ένας μεγάλος αριθμός από κότες. Φαίνεται ότι κάποιες φορές θυσιάζονταν και άγρια ζώα, όπως για παράδειγμα αγριόχοιροι, ελάφια, λύκοι και αλεπούδες. Επειδή αυτό το τελευταίο ζώο ήταν το ζώο του Αριμάν, δεν φανταζόμαστε ότι θα μπορούσε να φιγουράρει σε μια θυσία που θα προσφερόταν στους ουράνιους θεούς. Κατά συνέπεια είμαστε αναγκασμένοι να δεχθούμε ότι οι θιασώτες του Μίθρα τελούσαν και ένα τελετουργικό του Αριμάν και θυσίαζαν προς τιμή του. Εξάλλου, το γεγονός αυτό είναι επιβεβαιωμένο και από τα αφιερώματα στα οποία εμφανίζεται το όνομα του. Όσο αντίθετο να ήταν κάτι τέτοιο με τις αρχές της Αβέστα δεν πρέπει να μας εκπλήττει, επειδή η ύπαρξη της λατρείας του Αριμάν στους αρχαίους Πέρσες είναι επιβεβαιωμένη από τον Ηρόδοτο (Ηροδότου, *VII*, 113-114) και τον Πλούταρχο (*Περί Ίσιδος και Οσίριδος*, 33). Μόνο μια μεταρρύθμιση κυριαρχούμενη από μια θεολογική αρχή θα μπορούσε να στερήσει την έκφραση σεβασμού από έναν θεό τόσο πολύ ισχυρό. Στην παρούσα περίσταση τα μυστήρια δεν έκαναν τίποτε άλλο παρά μόνον να διατηρούν την αρχαία παράδοση της περσικής λατρείας.

Η θυσία του ταύρου

Η πρώτη θυσία ήταν η θυσία του ταύρου που τελέσθηκε από τον ίδιο τον Μίθρα προσωπικά, και οι πιστοί του συνέχισαν το παράδειγμα του. Η πιο γνωστή μιθραϊκή αναπαράσταση της είναι η εξής: σε ένα σπήλαιο, φαίνεται ο ταύρος πεσμένος στην γη, με τα μπροστινά πόδια διπλωμένα κάτω από αυτόν και με τα πισινά τεντωμένα. Ο Μίθρα στέκεται έχοντας καβαλήσει το ζώο με το αριστερό του γόνατο διπλωμένο και με το δεξί του πόδι απλωμένο πάνω από το δεξί μπούτι του ταύρου. Με το αριστερό του χέρι τραβά προς τα πάνω το πεσμένο ζώο, του οποίου το κεφάλι στρέφεται προς τον ουρανό, και με το δεξί του χέρι του χώνει στο πίσω μέρος του τραχήλου ένα μικρό σπαθί. Ο Μίθρας ο ίδιος έχει το κεφάλι του γυρισμένο, σαν να κοιτάζει πίσω, συχνά με μια περίεργη έκφραση λύπης. Ένας ιέρακας που υπάρχει στα αριστερά του σκύβει προς αυτόν. Στην αριστερή γωνία εμφανίζεται συχνά η φιγούρα του Ήλιου, ενώ στην δεξιά εκείνη της Σελήνης. Στο κάτω μέρος φαίνεται ένας σκύλος χιμώντας προς το αίμα που αναβλύζει από την πληγή και το ίδιο κάνει ένα φίδι. Ένας σκορπιός πιάνει με τις δαγκάνες του τους όρχεις του ετοιμοθάνατου ζώου και το τσιμπάει με την άκρη της λαβής. Κάποιες φορές συμμετέχει στην σκηνή και ένα μυρμήγκι. Άλλοτε κάτω από τον ταύρο παριστάνεται ένας κρατήρας, βάζο με δύο λαβές, και ένα λιοντάρι φαίνεται να κοιτάζει ή να πίνει από αυτό, ενώ το φίδι φαίνεται να κάνει το ίδιο πράγμα από την αντίθετη μεριά. Από την μια και την άλλη πλευρά στέκονται δύο νέοι άνδρες, ο ένας εκ των δύο, ο Καούτες, κρατώντας έναν σηκωμένο δαυλό, και ο άλλος ο Καουτοπάτες κρατάει έναν δαυλό γερμένο προς την γη, και οι δύο είναι ντυμένοι όπως ο Μίθρας και φέρουν στο κεφάλι το ίδιο είδος σκούφιας. Σαν μια τελευταία λεπτομέρεια, αλλά η οποία πιθανώς δεν είναι και η λιγότερο σημαντική, η ουρά του ταύρου, σηκωμένη πίσω, τελειώνει με μια χεριά στάχυα. Είχαν παρατηρηθεί ακόμα μνημεία στα οποία, αντί για αίμα, από την πληγή του ταύρου χυνόταν στάχυα.

Τα ανάγλυφα συνιστούν μια μαρτυρία του γεγονότος ότι για τον Μίθρα και τον ταύρο πρωταρχικά υπήρχε ένας ολόκληρος μυστικός θρύλος. Η αβεστική παράδοση, διατήρησε τον θρύλο για τον θυσιαζόμενο ταύρο στις αρχές του κόσμου από τον οποίον εμφανίσθηκαν οι πλανήτες. Από το σπέρμα του που συγκεντρώθηκε και καθαρίσθηκε από την σελήνη, γεννήθηκαν όλα τα είδη των ωφέλιμων ζώων. Η ψυχή του ταύρου ανεβαίνοντας μέχρι τους θεούς, έγινε το πνεύμα που προστατεύει τα κοπάδια. Εκείνος ο ταύρος που σκοτώθηκε από τον Μίθρα ήταν ο θεϊκός ταύρος η θυσία του οποίου θα πραγματοποιείτο, σύμφωνα με την αβεστική πίστη, στο τέλος των χρόνων από το χέρι του Σαοσυάντ: τότε το πάχος του θεϊκού ταύρου, ανακατεμένο με τον χυμό του λευκού φυτού *haoma*, θα γινόταν για τους εκλεκτούς ένα ποτό της αθανασίας. Έτσι ο Μίθρας που με την θυσία του ταύρου έγινε δημιουργός θα γινόταν και σωτήρας.

Συνήθως οι μύθοι δεν έχουν μια λογική πολύ αυστηρή. Όμως η ερμηνεία του μύθου πρέπει να είναι η εξής: Η σκηνή της θυσίας του ταύρου ο οποίος κυνηγιέται και κατόπιν σκοτώνεται αποδεικνύει την αρχαιότητα του μύθου που αντιστοιχεί στις συνήθειες ενός λαού ο οποίος ασχολείτο με το κυνήγι. Σύμφωνα με τον μύθο η εντολή του Ηλίου να θανατωθεί ο ταύρος μεταφέρθηκε στον Μίθρα από τον κόρακα-Ιέρακα και ότι ο Μίθρας παρά την θέληση του την εκτέλεσε. Από εδώ προκύπτει και η παρουσία του Ηλίου σε ορισμένους πίνακες. Εκείνη της Σελήνης οφείλεται παρομοίως στις σχέσεις μεταξύ αυτής και του ταύρου. Οι δορυφόροι του Αριμάν, ο σκορπιός, το μυρμήγκι και το φίδι, εκείνα που προσπαθούσαν να δηλητηριάσουν ή να ρουφήξουν το σπέρμα της ζωής, δεν κατάφεραν να το κάνουν. Οι Καούτες και Καουτοπάτες είναι οι αντικαταστάτες του Μίθρα, ο Καύτης εκπροσωπώντας τον ήλιο ο οποίος ανεβαίνει στην αψίδα ή την μέρα που προχωρεί, από το ηλιοστάσιο του χειμώνα μέχρι την ισημερία της άνοιξης, και ο Καυτοπάτης αναπαριστών τον ήλιο στην παρακμή του ή την ημέρα η οποία μικραίνει. Τα στάχυα από την ουρά του ταύρου μας φανερώνουν ότι το στάρι προέρχεται από τον θυσιασμένο ταύρο, με το στάρι φτιαχνόταν το ψωμί του δείπνου. Η θυσία του ταύρου τοποθετήθηκε στις αρχές του χρόνου σαν αρχή της ζωής στην γη ακριβώς γιατί η αποστολή της ήταν να προκαλέσει την αναγέννηση της φύσης.

Δεν έχει νόημα να ερευνηθεί το πως μπορούσε να θυσιαστεί ένας ταύρος πριν καν να υπάρξουν τα ζώα. Επειδή τότε δεν υπήρχαν ούτε άνθρωποι και δεν υπήρχε ούτε καμία τάξη των πραγμάτων. Αυτός ο ταύρος πρώτα δεν ήταν τόσο ένα ζώο, όσο ένα ζωντανό πνεύμα, ένα πρωτότυπο του ταύρου της θυσίας, φέρνοντας μέσα του το σπέρμα από το οποίο θα γεννιόνταν όλες οι υπάρξεις. Ταυτόχρονα δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι ο ταύρος που θυσιαζόταν κάθε έτος δεν ήταν ένα συνηθισμένο ζώο. Ήταν μια εκδήλωση της παγκόσμιας ζωής, η πιο τέλεια έκφρασή αυτής, σε αυτήν ήταν συμπυκνωμένες, για να το πούμε έτσι, οι ιδιότητες της: και για αυτό, με την μεσολάβηση της θυσίας, αυτές οι ιδιότητες μπορούσαν να διαδοθούν σε ολόκληρη την φύση. Έτσι θεωρείτο ο πρωταρχικός ταύρος. Το θύμα που θυσιαζόταν ετησίως ήταν στην πραγματικότητα θεϊκό, επειδή ο πρωταρχικός ταύρος ήταν κατ' εξοχή θεϊκός. Όσο για τις συνθήκες της θυσίας του, ήταν το ίδιο νεφελώδεις όπως και ο ταύρος ο ίδιος.

Η μιθραϊκή λειτουργία

Ωστόσο, η θυσία του ταύρου, του οποίου ο μύθος φαίνεται να συσχετιζόταν τόσο στενά με το ιερό δείπνο των μυστών, δεν είχε καθόλου, όπως φαίνεται, την έννοια του να παρέχει κρέας για αυτό το γεύμα. Ο πρωταρχικός ταύρος δεν φαγώθηκε και ούτε καν κόπηκε σε κομμάτια: η ζωή εξήλθε από το σώμα του για να μεταδοθεί με γοργότητα στην γη. Ο ταύρος της εσχατολογικής θυσίας δεν πρέπει ούτε καν να διαμελίστηκε για να τραφούν οι εκλεκτοί. Λέγεται μόνον ότι το λίπος του μπήκε σαν συνθετικό στο ποτό της αθανασίας. Όπως η ουράνια soma στην βεδική μυθολογία, είναι σπέρμα ενός ζωικού θύματος και είναι ταυτισμένο με το φεγγάρι, έτσι και το περσικό haoma είναι το σπέρμα του πρωταρχικού

ταύρου. Οι μύθοι αυτοί αφήνουν να εννοηθεί ότι στο τελετουργικό του Μίθρα, το κρέας του θυσιασμένου ταύρου στην μεγάλη θυσία δεν τρωγόταν ποτέ. Στα συστατικά του μιθραϊκού δείπνου περιλαμβανόταν μόνον η θεϊκή ουσία του ταύρου και όχι η φυσική του μορφή και ουσία. Μια τέτοια θυσία είναι λοιπόν τελείως ευσυμβίβαστη με την αποχή από την κατανάλωση κρέατος στα λειτουργικά δείπνα. Όπως θα μπορούσε να είναι το ίδιο ταιριαστή με την άσκηση του ίδιου είδους αποχής και εκτός του ιερού σπηλαίου.

Ο Τερτυλλιανός αναφέρει ότι ο διάβολος σύστησε στα πλαίσια της λατρείας του Μίθρα την «προσφορά του ψωμιού». Όμως η προσφορά των ψωμιών συναντιέται σχεδόν παντού στις αρχαίες λατρείες. Το ότι το συγκεκριμένο μιθραϊκό τελετουργικό είχε μια μεγάλη ομοιότητα με το χριστιανικό αντίστοιχο αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι η προσφορά στην μιθραϊκή λατρεία δεν ήταν μια απλή προσφορά, αλλά αποτελούσε το μιθραϊκό ισοδύναμο του χριστιανικού δείπνου και λάμβανε χώρα σε συνθήκες απολύτως όμοιες με εκείνες στις οποίες στις οποίες τελείται το χριστιανικό δείπνο. Αυτή η σχέση εξέπληξε ήδη τον άγιο Ιουστίνο, ο οποίος όπως και ο Τερτυλλιανός, έζησε αρκετά κοντά για πολύ καιρό τον παγανισμό πριν να προσηλυτιστεί στην πίστη του Χριστού. Περιγράφοντας το χριστιανικό δείπνο, στο οποίο δεν έπαιρναν μέρος παρά μόνον οι βαπτισμένοι πιστοί, ο άγιος Ιουστίνος λέει ότι το ψωμί και η κούπα με το κρασί δεν θεωρούνται ότι είναι κοινό ψωμί και ποτό. Όπως μέσω της δύναμης του Θεϊκού Λόγου, ο Ιησούς Χριστός απέκτησε σώμα και αίμα για την σωτηρία των ανθρώπων, το ίδιο και η τροφή η οποία πρέπει να θρέψει το σώμα και το αίμα του πιστού είναι εξαγιασμένη με την προφορά της ευχαριστιακής προσευχής και έγινε σώμα και αίμα του Ενσαρκωμένου Λόγου, όπως μπορούμε να δούμε στις «Πράξεις των Αποστόλων». Και όπως διαβάζει τους λόγους της σύστασης, ο άγιος Ιουστίνος τους ερμηνεύει με τον ακόλουθο τρόπο: «είναι εκείνα που οι κακοί δαίμονες με την μίμηση παρέγραψαν και τα μιμήθηκαν και στα μυστήρια του Μίθρα. Επειδή στις τελετές μύησης παρουσιάζονται το ψωμί και μια κούπα με κρασί, ξαφνικά με ορισμένες μορφές τις οποίες ξέρετε ή μπορείτε να μάθετε».

Η πληροφορία είναι ακριβής. Ο άγιος Ιουστίνος γνώριζε τέλεια την μιθραϊκή λατρεία, το τελετουργικά και τις μορφές της. Μπορεί να αποφεύγει να διαβάσει αυτά τα λόγια για να μην σοκάρει υψηλά πρόσωπα στα οποία απευθύνεται επαναλαμβάνοντας μερικές κουβέντες του μυστηρίου, ή ίσως να ενεργεί έτσι ίσως επειδή το περιεχόμενο των τύπων τον έκανε και αυτόν να διστάζει. Οι μιθραϊκοί τύποι ήταν κάποιες μυστικές εκφράσεις ανάλογες με το «Αυτό είναι το σώμα μου», «Αυτό είναι το αίμα μου», που θυμίζουν στον χριστιανό την υψηλή σημασία της Θείας Ευχαριστίας. Ο Τερτυλλιανός χαρακτηρίζει την μιθραϊκή λειτουργία ως προσφορά ψωμιού, και ο άγιος Ιουστίνος ισχυρίζεται ότι το σερβιριζόμενο ποτό ήταν νερό. Μπροστά στους μύστες ήταν τοποθετημένα ψωμιά ενώ εκείνοι ήταν ξαπλωμένοι σε μαξιλάρια που βρίσκονταν κατά μήκος του ναού. Στην συνέχεια τους προσφέρονταν οι κούπες. Οι ιερές ευχές προφέρονταν από αυτούς, ή ίσως από τον «πατέρα των Πατέρων».

Στην πραγματικότητα, η αναλογία ήταν αξιοσημείωτη, επειδή το ιερό ψωμί και το ποτό αναπαριστούσαν την ουσία του ταύρου, του μυστικιστικού ταύρου, του θεϊκού ταύρου ο οποίος ήταν ο Μίθρα. Και αυτή η σχέση δεν ήταν ούτε αμυδρή ούτε υπονοούμενη. Πιθανώς εκφραζόταν κατηγορηματικά, επειδή ο άγιος Ιουστίνος την γνώριζε, ήταν εντυπωσιασμένος από αυτήν, και δεν μπορούσε να μην διακρίνει σε αυτήν μια πίστη και μια λειτουργική οικονομία σε ένα σύνολο παρόμοιο με την χριστιανική πίστη και την χριστιανική λειτουργία. Αναγκασμένος να εξηγήσει μια τέτοια αντιστοιχία και γνωρίζοντας κατά τα άλλα πολύ καλά ότι τα τελετουργικά των μυστηρίων δεν ήταν καθόλου μια μίμηση των πρόσφατης ημερομηνίας χριστιανικών τελετουργιών, μέμφεται την μίμηση του ευχαριστιακού δείπνου από τους δαίμονες.

Τα μυστήρια του Μίθρα ήταν μια θρησκεία επιβλητική. Ο θεός ήταν νέος, όμορφος, γενναίος και ακηλίδωτος. Επιπλέον ήταν ο μόνος σωτηριολογικός θεός που δεν πέθαινε. Αυτός ο θεός κήρυττε μια αυστηρή ηθική, την οποία αυτός πρώτος ακολουθούσε. Το πόσο βαθιά και πνευματική ήταν η θρησκεία του φαίνεται εάν συγκριθεί με εκείνες τις μυστηριακές λατρείες της Δήμητρας και της Κόρης, ή του Διονύσου με τις πομπές του από τις εκστατικές γυναίκες, ή της Κυβέλης και του Άττη, αλλά ακόμα και εκείνης της Ίσιδος και του Όσιρη, με το νεκρικό τελετουργικό τους γεμάτο με πλουσιοπάροχα τραπέζια. Δεν γνωρίζουμε ωστόσο ακόμα τώρα την αιτία για την οποία η θυσία του ταύρου τελείτο με τέτοια σοβαρότητα. Αυτή η σωτηριακή θυσία αναπαριστούσε στις αρχές το πάθημα ενός θεού. Πιθανώς η εξήγηση να είναι ότι ο Μίθρας, όντας θεός σωτήρας – και με μια συμπεριφορά πιο αυθεντική από ότι η πλειοψηφία των άλλων θεών των μυστηριακών θρησκειών–, να ήταν αυτός ο ίδιος, κατά κάποιον ορισμένο τρόπο, ένας θεός ο οποίος έπασχε.

Τελικά ο μιθραϊσμός πιθανώς επειδή δεν μπόρεσε να αφομοιώσει την ελληνική φιλοσοφία και ίσως να προσαρμοστεί στις απαιτήσεις των καιρών εξαλείφθηκε από την Ευρώπη πρώτα και την Μικρά Ασία αργότερα αφήνοντας ελεύθερο το πεδίο για το άστρο του χριστιανισμού που τότε ανέτειλε.

Βιβλιογραφία

Firmicus Maternus, *De errores. Profanorum. Religiorum*.
Lampridius, *Commodus*.
Τερτυλλιανός, *De corona*.
Πλούταρχος, *Περί Ίσιδος και Οσίριδος*.
Πορφύριου, *De antro nymphorum*.
Cumont Fr ., *Textes et monuments figures relatifs aux mysteres de Mithra*, Bruxelles, 1894-1896, και 1899.
Του ίδιου, *Les mystères de Mithra,* Bruxelles 1913.
Του ίδιου, *Les religions orientales dans le paganisme romain*. Bruxelles 1915.
Eliade Mircea, *Istoria Ideiilor si Credintelor Religioase*, ed., Universitas, Chisinau, 1992.
Frazer J,, *Spirit of the Corn and of the Wild*, London, 1920.
Toutain, La legente de Mithra, in *Revue de là histoire des religions*, Μάρτιος-Απρίλιος 1952, (XLV, 141-157).
2003 Κ. Τσοπάνης

Κοινωνία, Οικονομία, Πολιτισμός

Οι μη πολίτες στην κλασική Αθήνα και Σπάρτη

Λέξεις κλειδιά: *αρχαία Αθήνα,αρχαία Σπάρτη,μετανάστης, μέτοικος, περίοικος*

Κ. Καλογερόπουλος Δρ. Πανεπιστημίου Αιγαίου
Διερευνώντας το *status* της έννοιας του μη πολίτη στην αρχαιότητα θα επιχειρήσουμε να δείξουμε τα χαρακτηριστικά των πληθυσμιακών ομάδων των μη πολιτών σε δύο διαφορετικές πόλεις με παράλληλη πορεία στους αρχαίους χρόνους, την Αθήνα και τη Σπάρτη, να οριοθετήσουμε την προσφορά τους στη ζωή της πόλης και -στο βαθμό που τούτο είναι εφικτό- να τις συγκρίνουμε με τις πληθυσμιακές ομάδες υπηκόων βορειοτέρων χωρών, που ζουν και εργάζονται σύννομα ή παράνομα στην σύγχρονη Ελλάδα. Από την εποχή συγγραφής του παρόντος, πολλά άλλαξαν δραματικά σε σχέση με το μεταναστευτικό ζήτημα, ωστόσο οι αναλογίες παραμένουν, υποδεικνύοντας την παραμορφωμένη ενίοτε οπτική γωνία με την οποία εξετάζουμε το φαινόμενο μετανάστευση και τα συναφή πολιτικά δικαιώματα.

Παρόλο που οι δούλοι και οι είλωτες σε Αθήνα και Σπάρτη αντίστοιχα ανήκουν στην κατηγορία των μη πολιτών, δεν θα ασχοληθούμε μαζί τους, καθώς τούτο έχει γίνει εκτενώς σε προηγούμενη δημοσίευση. Ωστόσο, καθίσταται σχεδόν απαραίτητο να αναφερθούμε στην ιδέα του πολίτη και του μη πολίτη και να προσπαθήσουμε να ξεκαθαρίσουμε το ιδεολογικό υπόβαθρο της κάθε έννοιας στις πιθανές διαστρωματώσεις της, ώστε να δούμε τον γενικό κανόνα πίσω από τις ιδιαιτερότητες που χαρακτηρίζουν το πολιτικό σύστημα της κάθε μίας πόλης χωριστά και να αιτιολογήσουμε γιατί στις πληθυσμιακές ομάδες των μη πολιτών δεν περιλαμβάνεται ο γυναικείος πληθυσμός, που σαφώς στερείται πολιτικών δικαιωμάτων.

Πολίτες και μη πολίτες

Στα *Πολιτικά* ο Αριστοτέλης βεβαιώνει ότι η *πόλις* δε χρειάζεται να συνδυάζεται με μια συγκεκριμένη γεωγραφική θέση[1]. Όμως, η έννοια της χωρικής οριοθέτησης είναι ιστορικά συνδεδεμένη με την έννοια της πόλης-κράτους και πολύ περισσότερο με την ιδέα της υπηκοότητας. Η παροχή της ιδιότητας του πολίτη και η διάκρισή του από τον μη πολίτη ανήκει στο σκληρό πυρήνα της κρατικής κυριαρχίας, έτσι όπως διαμορφώθηκε βάσει πολιτικοοικονομικών συγκυριών και θρησκευτικών πεποιθήσεων στις πόλεις-κράτη της κλασικής αρχαιότητας, χαρακτηριστικά παραδείγματα των οποίων αποτελούν η Σπάρτη και η Αθήνα.

Ως πολιτικές και οικονομικές συγκυρίες θεωρούμε εκείνες που διαμορφώνουν την ιδεολογική σχέση πόλης-κράτους και πολίτη, ορίζοντας ταυτόχρονα και τη διάκρισή του από τον μη πολίτη. Είναι εκείνες που διαμόρφωσαν την ιδεολογία του τι είναι *βέλτιστος πολίτης* και την ίδια στιγμή ευνόησαν την συμμετοχή των μη-πολιτών στα οικονομικά δρώμενα της πόλης-κράτους[2]. Ως θρησκευτικές πεποιθήσεις εννοούμε το ρόλο που έπαιξαν τα τοπικά ιερά -αστικά ή μη- στην εδραίωση μιας θρησκευτικής συνοχής[3], από την οποία εξαρτάτο άμεσα η ιδιότητα του πολίτη και η διαφορά του από τον μη πολίτη. Σε ένα πρωτογενές επίπεδο ο νόμος είναι συνέπεια της ιδέας του ιερού. Το ιερό στις αρχαϊκές κοινωνίες επιβάλλει κανόνες συμπεριφοράς και οι κανόνες συμπεριφοράς στην ιστορική τους πορεία καταγράφονται ως νόμοι, γύρω από τους οποίους συσπειρώνεται μια κοινότητα με θρησκευτική ενότητα. Ο ξένος δεν μπορεί να συμμετέχει στη λατρεία του ιερού, δεσμευμένος από τις ευλογίες ή τις κατάρες που ξεστομίζονται για την προστασία

της κοινότητας[4]. Η παρουσία του είναι μίασμα, είναι *tabu* για τη θρησκευτική λειτουργία και συνεπώς δεν μπορεί να υπερβεί την αόρατη διαχωριστική γραμμή που περιβάλλει και προστατεύει τον γνήσιο πολίτη ως μέλος μιας κοινότητας.

Αυτός είναι και ο βασικότερος πιθανώς λόγος για τον οποίο δεν μπορούμε να εντάξουμε τις γυναικείες πληθυσμιακές ομάδες στην κατηγορία των μη πολιτών, παρόλο που εμφανώς οι γυναίκες της αρχαιότητας στερούνται πολιτικών δικαιωμάτων. Η γυναίκα ως ιέρεια είναι απόλυτα αναγκαία για την λειτουργία του ιερού και η παρουσία της –τουλάχιστον στα Θεσμοφόρια και τα Παναθήναια- εγγυάται τη σχέση της γης και του θεσμού πόλης-κράτους Ακόμα και ο Αριστοτέλης με τους αυστηρούς ενίοτε διαχωρισμούς του αναφέρει έστω και καταχρηστικά τον όρο *πολίτιδα*[5], γεγονός που αιτιολογεί εν μέρει την θέση μας. Ένας άλλος λόγος είναι ο ρόλος της γυναίκας στην εξασφάλιση της κληρονομικής διαδοχής και συνεπώς του κληρονομικού δικαιώματος του πολίτη[6].

Μη πολίτες, λοιπόν, στην αρχαιότητα θεωρούνταν όλοι εκείνοι οι ελεύθεροι πολίτες που δεν πληρούσαν τις πολιτικές, οικονομικές και θρησκευτικές προϋποθέσεις του πολίτη. Δεν διέθεταν ακίνητη περιουσία ή πρόσβαση στην πολιτική ιεραρχία και συνεπώς δεν μπορούσαν να παρέμβουν στις αποφάσεις της πόλης–κράτους[7]. Ας δούμε τώρα με ποιο τρόπο συνυπήρξαν με τους γνήσιους πολίτες οι πληθυσμιακές ομάδες των μη πολιτών σε δύο χαρακτηριστικά παραδείγματα ελληνικών πόλεων, την Αθήνα και τη Σπάρτη.

Αρχαία Αθήνα

Στην Αθήνα οι μέτοικοι είναι εκείνοι που απαρτίζουν την πληθυσμιακή ομάδα των μη πολιτών. Πολιτικά δικαιώματα στην Αθήνα χορηγούνταν μόνο σε ειδικές περιπτώσεις κατά τις οποίες μη πολίτες πρόσφεραν σημαντικές υπηρεσίες στην πόλη και μπορούσαν να γίνουν *ισοτελείς*[8], αλλά όχι πολίτες[9]. Αυτή ήταν η προστασία του συστήματος, καθώς ο ξένος δεν μπορούσε να συμμετέχει στις αποφάσεις του δήμου ή να διεκδικήσει κάποιο είδος πολιτικής εξουσίας. Όσον αφορά στην οικονομική βοήθεια της αθηναϊκής δημοκρατίας προς τους μη πολίτες ήταν μάλλον ανύπαρκτη, καθώς δεν δικαιούνταν *μισθού*. Αντίθετα, υπήρξαν οικονομικές υποχρεώσεις των μετοίκων προς την πόλη, όπως το *μετοίκιον*[10], που συγκαταλεγόταν στα επίσημα έσοδα του κράτους ή τα θεωρικά (για τους εύπορους μέτοικους). Η αθηναϊκή δημοκρατία δεν κατόρθωσε, παρά το γόνιμο σπόρο της, να μεταβληθεί σε οικονομική δημοκρατία. Το μικρό χρονικό διάστημα των μεταρρυθμίσεων που απέδωσαν μετά τους περσικούς πολέμους ένα είδος οικονομικής δημοκρατίας, δε διατηρήθηκε επί μακρόν και δεν αγκάλιασε τις πληθυσμιακές ομάδες των μη πολιτών.

Ο αριθμός των μη πολιτών είναι πρακτικά αδιευκρίνιστος. Οι πόλεις στην κλασική περίοδο ήταν πληθυσμιακά μικρές. Δεν αριθμούσαν στην πλειονότητά τους πάνω από 10.000 πολίτες με εξαίρεση την Αθήνα, η οποία στην περίοδο της δημογραφικής ακμής της αριθμούσε περίπου 45.000 πολίτες, άτομα δηλαδή που είχαν πολιτικά δικαιώματα[11]. Οι γυναίκες, οι μέτοικοι και οι δούλοι που αποτελούσαν την πλειοψηφία, στερούνταν πολιτικών δικαιωμάτων. Κατ' εκτίμησιν, λοιπόν, υπολογίζουμε ένα ποσοστό που αγγίζει το 1/3 του συνολικού πληθυσμού της Αθήνας, αν υποτεθεί ότι στην περίοδο της δημογραφικής ακμής της ο συνολικός πληθυσμός έφθανε τον εκπληκτικό για την εποχή αριθμό των 100.000 περίπου ατόμων.

Οι μέτοικοι συμμετείχαν ενεργά στις στρατιωτικές δραστηριότητες ως στρατιώτες κυρίως σε συνοριακά φυλάκια[12], όπως επίσης και στους περισσότερους παραγωγικούς τομείς και όσον αφορά στο εμπόριο, ο ρόλος τους είναι κυριαρχικός[13]. Τα μεγάλα δημόσια έργα[14], οι περισσότερες βιοτεχνίες και αρκετά επαγγέλματα που σχετίζονταν με τις επιστήμες, τις τέχνες, την φιλοσοφία και την ρητορική είχαν περιέλθει στα χέρια τους[15]. Ο

Αναξαγόρας, ο Δημόκριτος, ο Ιππόδαμος, ο Αριστοτέλης και άλλες σημαντικές φυσιογνωμίες της κλασικής Αθήνας είναι παραδείγματα τέτοιων ανθρώπων που δεν κατείχαν την ιδιότητα του πολίτη, αλλά πρόσφεραν σημαντικές υπηρεσίες στην πόλη.

Παρατηρούμε, λοιπόν, ότι στο πολιτικοοικονομικό σύστημα της Αθήνας υπάρχουν σαφείς διαχωριστικές γραμμές, όσον αφορά στα δικαιώματα του πολίτη και του μη-πολίτη. Αντιλαμβανόμαστε ότι ο ιδιοκτήτης γης -πολίτης Αθηναίος- έχει την εξουσία και τον απόλυτο έλεγχο του κράτους και των φορέων του, ενώ ο μη-πολίτης είναι μέλος αυτής της οργανωμένης κοινωνίας με σημαντική προσφορά τουλάχιστον στον οικονομικό τομέα, αλλά *ξένος*[16] σε εκείνα τα θέματα που αφορούν στα προνόμια του γνήσιου Αθηναίου, (πολιτική ιεραρχία, ακίνητη περιουσία, ιερατικά και στρατιωτικά αξιώματα).

Αρχαία Σπάρτη

Στην Σπάρτη, ένα διαφορετικό κοινωνικό μοντέλο, οι γνήσιοι πολίτες ή *όμοιοι* ήταν θεωρητικά ίσοι. Οι μη πολίτες, ελεύθεροι κάτοικοι των περιχώρων, ή *περίοικοι*, ζούσαν με σχετική αυτονομία σε πόλεις η κώμες της ευρύτερης περιφέρειας χωρίς να διαθέτουν λόγο στον χειρισμό των κρατικών υποθέσεων[17].

Το κοινωνικό σύστημα που διαμόρφωσε την σχέση πολιτών και μη πολιτών στη συγκεκριμένη πόλη-κράτος είναι διαφορετικό και βασίζεται σε μια μοναδική παραδοχή. Στην Σπάρτη ο πολίτης είναι ταυτόχρονα και στρατιώτης, όμως ο κλήρος του ανήκει ουσιαστικά στο κράτος. Επίσης, οι Σπαρτιάτες δεν σχετίζονται με παραγωγικά επαγγέλματα, αφού η προεξέχουσα ιδιότητά τους είναι η στρατιωτική[18]. Η συμμετοχή των πολιτών στις μεγάλες αποφάσεις της πόλης ήταν μάλλον περιορισμένη[19], πολύ περισσότερο για τους περίοικους, που συνέθεταν την πληθυσμιακή ομάδα των μη πολιτών. Οι περίοικοι στην περίπτωση της Σπάρτης είναι οι κάτοικοι που ζουν στις περιοχές γύρω από τις τέσσερεις κώμες στις οποίες είχαν εγκατασταθεί οι Σπαρτιάτες πολίτες[20]. Είναι σημαντικό να αναφέρουμε ότι η σπαρτιατική ισονομία δεν είναι άμοιρη της κατοχής γης. Η ύπαρξη πλουσίων Σπαρτιατών και μεγάλων γαιοκτημόνων θέτει αμφισβητήσεις στο θέμα της ισότητας, τουλάχιστον όσον αφορά στο θέμα της οικονομίας και των επιδράσεών της στη συγκεκριμένη πόλη-κράτος[21].

Όποια εκδοχή και αν θεωρήσουμε ορθή για την καταγωγή των περίοικων, εκείνη του Έφορου ή εκείνη του Ισοκράτη, οι περίοικοι φαίνεται πως διατηρούσαν σχετική αυτονομία οικονομική και δικαιϊκή στους δήμους τους και συμμετείχαν ισότιμα στις πολεμικές επιχειρήσεις ως *οπλίτες*[22]. Αποκαλούνταν γενικώς Λακεδαιμόνιοι και δεν εκδήλωναν εχθρικές διαθέσεις προς τη Σπάρτη. Ασκούσαν το επάγγελμα του ξυλουργού, του γεωργού, του κτηνοτρόφου ή του αλιέα, καλύπτοντας το παραγωγικό κενό των *ομοίων*. Η οικονομική τους δραστηριότητα όμως παρέμεινε περιορισμένη, εξαιτίας της αυστηρής σπαρτιατικής κηδεμονίας.

Ο αριθμός της πληθυσμιακής ομάδας των περιοίκων είναι ουσιαστικά άγνωστος, εξαιτίας έλλειψης συγκεκριμένων στοιχείων. Δεν μπορούμε εδώ να ακολουθήσουμε τον κανόνα της αναλογίας 1/3, καθώς η Σπάρτη φαίνεται εξαιρετικά ολιγάριθμη ως προς τα μέλη της κοινωνία. Οι 8-9.000 Σπαρτιάτες πολίτες[23] σαφώς ήταν υποδεέστεροι αριθμητικά από τους περιοίκους. Άλλωστε, η αριθμητική έλλειψη και οι αυστηροί κανόνες αστυνόμευσης των μη πολιτών συνηγορούν προς αυτή την κατεύθυνση.

Παρατηρούμε, λοιπόν και στην περίπτωση της Σπάρτης μια χαρακτηριστική συμμετοχή της πληθυσμιακής ομάδας των μη-πολιτών, σε παραγωγικό και στρατιωτικό επίπεδο. Ο περιορισμός της στον παραγωγικό τομέα ήταν επ΄ ωφελεία της σπαρτιατικής κοινωνίας, η

οποία διατηρούσε μικρή έως ανύπαρκτη σχέση με το σύνολο των τεχνικών επαγγελμάτων[24].

Συμπεράσματα και συγκρίσεις
Αν αναγάγουμε την έννοια περίοικος και μέτοικος στη σύγχρονη πραγματικότητα, τότε ερχόμαστε αντιμέτωποι με την εικόνα του μετανάστη. Όχι μόνο του διεθνούς αλλά και του εσωτερικού μετανάστη του ‘50 και του ’60, των δύο δεκαετιών που σημάδεψαν το ελληνικό αστυφιλικό φαινόμενο. Ωστόσο, για λόγους μεθοδολογίας δεν μπορούμε να συγκρίνουμε την εσωτερική μετανάστευση με την συρροή των μετοίκων ή και των περιοίκων ακόμα στις πόλεις-κράτη της αρχαιότητας, καθώς η Ελλάδα του σήμερα είναι μια ενιαία κρατική οντότητα και όχι ένα σύνολο διεσπαρμένων κρατιδίων.

Τα ρεύματα της σύγχρονης μετανάστευσης και η άφιξη πληθυσμιακών ομάδων που ζουν και εργάζονται σύννομα ή παράνομα στην ελλαδική επικράτεια, παρουσιάζουν σημαντικές ομοιότητες με εκείνα τα ρεύματα εσωτερικής μετανάστευσης που διαμόρφωσαν το σώμα των μη πολιτών στις μεγάλες πόλεις-κράτη της κλασικής αρχαιότητας. Ωστόσο, θα πρέπει να εντοπίσουμε πως η σύγκριση ανάμεσα στο ζωντανό παρόν και το νεκρό παρελθόν, για το οποίο εμμέσως προσπαθούμε να αντλήσουμε πληροφορίες, είναι ενίοτε παρακινδυνευμένη.

Το γεγονός είναι ότι οι πληθυσμιακές ομάδες μεταναστών –το μεγαλύτερο ποσοστό των οποίων συνθέτουν οι Αλβανοί, οι Βούλγαροι, οι Ρουμάνοι και οι Πολωνοί[25] και στην σύγχρονη πραγματικότητα οι Σύροι, οι Πακιστανοί, οι Αφγανοί κ.ά- ως σύγχρονοι μέτοικοι έχουν να αντιμετωπίσουν τον εθνικό μύθο, που έχει χτιστεί πάνω στην κοινή παραδοχή μιας εθνοτικής, θρησκευτικής και γλωσσικής ομοιογένειας του ελληνικού πληθυσμού[26]. Η διαφορά βρίσκεται στο γεγονός ότι η πόλις-κράτος –πιθανώς εξαιτίας της περιορισμένης έκτασής της- διέθετε αποτελεσματικότερο τρόπο ελέγχου του μεταναστευτικού ρεύματος και σαφώς ορθολογικότερο τρόπο εκμετάλλευσης του ανθρώπινου δυναμικού που της παρείχε.

Η ελληνική κοινωνία δέχθηκε και δέχεται χιλιάδες μετανάστες[27], χωρίς να διαθέτει το κατάλληλο θεσμικό πλαίσιο για να αντιμετωπίσει το φαινόμενο[28]. Αυτό είχε ως αποτέλεσμα την σπασμωδική αντίδραση της ελληνικής κοινωνίας (βλ. φαινόμενο Τσενάι) και την αφύπνιση της συλλογικής μνήμης σε σχέση με την μεταναστευτική εμπειρία του ίδιου του ελληνικού λαού. Στο μακρινό παρελθόν δεν διακρίνεται η ίδια σπασμωδική αντίδραση[29], πιθανώς εξαιτίας του γεγονότος ότι ο μετανάστης της αρχαιότητας είχε να αντιμετωπίσει εξαρχής ένα δομημένο σύστημα συμπεριφοράς και πολιτικής το οποίο είτε αποδεχόταν είτε όχι.

Τα θρησκευτικά κριτήρια για την αποδοχή της εικόνας του μετανάστη εμφανίζουν δυνατότητες αναλογικής σύγκρισης, ιδιαίτερα μετά τις ομαδικές βαπτίσεις Αλβανών μεταναστών που είχαν ως στόχο την αλλαγή της εικόνας τους στην κοινή γνώμη, την διευκόλυνση της ενσωμάτωσής τους στην ελληνική κοινωνία και την διεκδίκηση της πολιτικής νομιμότητας. Όσον αφορά τώρα στην προσφορά τους, οι σύγχρονοι μετανάστες – τουλάχιστον εκείνοι της πρώτης γενεάς- ανέλαβαν την την διαχείριση επαγγελμάτων που θεωρούνται κατώτερα ή υποτιμητικά για την ελληνική κοινή γνώμη και αναλογικά θυμίζουν τους χειρώνακτες του Αριστοτέλη, τους μέτοικους και τους περίοικους, που αναλάμβαναν την εκτέλεση βαρέων επαγγελμάτων στην αρχαιότητα. Η συμβολή των μεταναστών, στην αύξηση του ακαθάριστου εθνικού εισοδήματος είναι σημαντική, ιδιαίτερα μάλιστα μετά τη σχετική νομιμοποίηση και την ένταξή τους στο φορολογικό σύστημα.

Τα στρατιωτικά κριτήρια δεν παρουσιάζουν προς το παρόν αναλογίες, εκτός και αν υπάρξουν σχετικές νομοθετικές ρυθμίσεις στο δίκαιο της ευρωπαϊκής ένωσης για την παροχή διπλής ιθαγένειας, οι οποίες θα περιέχουν και την διάταξη της υποχρεωτικής στράτευσης. Μια τέτοια διάταξη ευνοεί ιδιαίτερα χώρες με υψηλούς αριθμούς μεταναστών όπως η Ελλάδα, η Γερμανία και η Αγγλία, αλλά είναι εξαιρετικά αμφίβολη έως αδύνατη η εφαρμογή της προς το παρόν, παρόλο που το συγκεκριμένο μοντέλο εφαρμόζεται στις Η.Π.Α.

Βάσει των παραπάνω, η γενική εικόνα που διαμορφώνεται από την ανάλυση της έννοιας μη πολίτης αναδεικνύει τη δυναμική και τη ρευστότητα των πληθυσμιακών μοντέλων τόσο κατά την αρχαιότητα όσο και στην σύγχρονη εποχή. Σήμερα, σε μια εποχή παγκόσμιων πληθυσμιακών αλλαγών και ανακατατάξεων, το μάθημα που αντλείται από τη σχέση περιοίκων ή μετοίκων και πολιτών είναι επίκαιρο και υποδεικνύει το τι δεν πρέπει να γίνει, προκειμένου να αποφευχθούν ιδιαίτερα οδυνηρές τριβές για την ανθρωπότητα στο εγγύς μέλλον.

Βιβλιογραφία

Ξενόγλωσση

Finley M.I. (1985), *Ancient History*, *Evidence and Models,* London: Chatto & Windus.

Manville Ph. B., *The Origins of Citizenship in Ancient Athens*, Princeton University Press, (Princeton NJ, 1990).

Ελληνική και ελληνόγλωσση

Andrewes A., (1987), *Αρχαία Ελληνική Κοινωνία*[2], Αθήνα: Μ.Ι.Ε.Τ.

Borgeaud P. κ. ά, (1996), *Ο έλληνας άνθρωπος*[4], Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.

Μαρβάκης Αθ. και άλλοι (επιμ.), (2001)*Μετανάστες στην Ελλάδα,* Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.

Μήλιος Α. κ.ά, (2000), *Δημόσιος και ιδιωτικός βίος στην Ελλάδα Ι: Από την αρχαιότητα έως και τα μεταβυζαντινά χρόνια*, Πάτρα: Ε.Α.Π.

Νιτσιάκος Β. *Μαρτυρίες αλβανών μεταναστών*, Οδυσσέας, (Αθήνα 2003).

Polignac F. de, *Η γέννηση της αρχαίας ελληνικής πόλης*, μτφρ. Ν. Κυριαζόπουλος, Μ.Ι.Ε.Τ., (Αθήνα 2000).

Σακελλαρίου Μ.Β., *Η αθηναϊκή δημοκρατία*[2], Ηράκλειο: Παν. Εκδ. Κρήτης.

Περιοδικός Τύπος

Εφημ. *Καθημερινή* 1/2/99

Πηγές

Κατσαρός Β., (επιμ.), (2002), *Λεξικό Σουΐδα*, Αθήνα: Θύραθεν.

Σημειώσεις – Παραπομπές

[1] Ιστορικά, οι πολίτες διάφορων πόλεων-κρατών μετακίνησαν απλά ολόκληρο το κράτος τους σε μια νέα θέση. Είναι κλασικό το παράδειγμα των Ίωνων της Φώκαιας και της Τέω, που μετέφεραν τις πόλεις τους στην Ιταλία (Ελέα) ή τη Θράκη (Άβδηρα) αντίστοιχα, για να αποφύγουν τον πέρση βασιλέα Κύρο. Βλ. επίσης, Manville Ph. B., (1990), σ. 39.

[2] Η άρνηση εν γένει του Αριστοτέλη να αποδώσει την ιδιότητα του πολίτη στον χειρώνακτα, αντανάκλαση της γενικότερης ιδεολογίας της εποχής του, αφήνει ένα παραγωγικό κενό που ευνοεί κατά την άποψή μας την αθρόα συρροή μετοίκων. Περισσότερα για το θέμα βλ. Borgeaud P., (1996), σ. 67.

[3] Polignac F. de, (2000), σ. 113.

[4] Βλ. Λεξικό Σουΐδα, σ. 414, λήμμα *Εξαράσασθαι.* «το εκτελέσαι τα αράς, τουτέστι τας ευχάς ας επί ταις ιδρύσεσι των ναών ειώθασι ποιείσαι».

[5] Σακελαρίου Μ.Β., (2000), σ. 129, σημ. 2.
[6] Finley (1985), σ. 92
[7] Σακελαρίου Μ.Β., (2000), σ. 132.
[8] Σακελαρίου Μ.Β., (2000), σ. 138
[9] Οι τραπεζίτες Πασίων ή ο Φορμίων που απέκτησαν πλήρη πολιτικά δικαιώματα είναι σπάνιες εξαιρέσεις που επιβεβαιώνουν μάλλον τον κανόνα. Βλ. Σακελαρίου Μ.Β., (2000), σσ. 36-37.
[10] Σακελαρίου Μ.Β., (2000), σ. 140.
[11] Andrewes (1987), σ. 104 «Όχι βέβαια ότι στην Αθήνα παρακολουθούσαν ταχτικά τις συνεδρίες της εκκλησίας του δήμου περισσότεροι από ένα μικρό ποσοστό (σε εποχή που μπορεί να υπήρχαν ακόμη και 45 χιλιάδες πολίτες με δικαίωμα ψήφου), …».
[12] Σακελαρίου Μ.Β., (2000), σ. 140.
[13] Σακελαρίου Μ.Β., (2000), σ. 139.
[14] Andrewes (1987), σσ. 206-208.
[15] Andrewes (1987), σ. 177
[16] Σακελαρίου Μ.Β., (2000), σ. 139
[17] ό.π. Andrewes, 98.
[18] Μήλιος Α. κ. ά.,(2000), σ. 49
[19] Μήλιος Α. κ. ά.,(2000), σ. 94. Βλ. Επίσης Andrewes σ. 98.
[20] Μήλιος Α. κ. ά.,(2000), σ. 37.
[21] Μήλιος Α. κ. ά.,(2000), σ. 18.
[22] Μήλιος Α. κ. ά.,(2000), σ. 185. Βλ., επίσης, Andrewes (1987), σ. 242.
[23] Andrewes (1987), σ. 98.
[24] Borgeaud P. κ. ά, (1996), σ. 153.
[25] Μαρβάκης Αθ. (2001), σ. 109
[26] Μαρβάκης Αθ. (2001), σ. 21.
[27] Από στοιχεία του Ο.Α.Ε.Δ. και του Εθνικού Ινστιτούτου Εργασίας ο αριθμός των σύννομων μεταναστών ανέρχεται στο 1.000.000. Το 50% διαμένει στην Αθήνα. Βλ. επίσης *Καθημερινή* 1/2/99, 6
[28] Νιτσιάκος Β. *(*2003), 15
[29] Σακελαρίου Μ.Β., (2000), σ. 140

Λογοτεχνία, Φιλολογία

Ποιήματα ποιητικής: Καβάφης-Καρυωτάκης

Λέξεις Κλειδιά: *αυτοαναφορικότητα, έμπνευση, καβαφική ειρωνεία, ποιήματα ποιητικής, ποιητική δημιουργία, ποιητικό υποκείμενο*

Ανδρονίκη Μαστοράκη, MSc στη Συστηματική Φιλοσοφία, συγγραφέας και κριτικός:
Ο Κ.Π. Καβάφης και ο Κ.Γ. Καρυωτάκης είναι δύο ποιητές που έδρασαν στις αρχές του 20ου αιώνα. Το έργο τους, αν και παραγνωρισμένο από τους συγχρόνους τους, υπήρξε σταθμός στην πορεία της νεότερης ελληνικής λογοτεχνίας και σημάδεψε τόσο την αισθητική όσο και την κοινωνική σκοπιά των νεώτερων ποιητών. Συχνό φαινόμενο στο έργο τόσο του Καβάφη όσο και του Καρυωτάκη αποτελούν τα λεγόμενα ποιήματα ποιητικής. Πρόκειται για τα ποιήματα εκείνα που αποκαλύπτουν: τον καλλιτεχνικό προβληματισμό των δημιουργών τους• την πηγή της έμπνευσής τους• την αγωνία για το παρόν και το μέλλον της γραφής τους.

Εδώ, θα προσπαθήσουμε να ανιχνεύσουμε τον λόγο περί ποιητικού υποκειμένου ή/και περί ποιητικής λειτουργίας σε τέσσερα ποιήματα του Καβάφη και σε τέσσερα του Καρυωτάκη, αντίστοιχα. Η ανάλυση της μορφής που παίρνει αυτός ο λόγος σε κάθε έργο μεμονωμένα, αλλά και η σύγκριση μεταξύ των δύο ποιητών, θα μας βοηθήσουν να καταλήξουμε σε κάποια συμπεράσματα αναφορικά με τον χαρακτήρα της ποιητικής των δύο δημιουργών.

Στο ποίημα «Το πρώτο σκαλί» του Καβάφη τα ποιητικά υποκείμενα είναι δύο και βρίσκονται σε διάλογο: ένας ποιητής νέος και πρωτόπειρος, και ένας έμπειρος. Ο νέος ποιητής παραπονιέται για τον μακρύ δρόμο που απλώνεται μπροστά του. Απογοητεύεται όταν βλέπει ότι είναι «*πολύ υψηλή της Ποιήσεως η σκάλα*» και φοβάται ότι ποτέ δεν θα καταφέρει ν' ανέβει πάνω απ' το πρώτο της σκαλί που βρίσκεται τώρα. Όμως ο έμπειρος ποιητής τον μαλώνει:

Κι αυτό ακόμη το σκαλί το πρώτο
πολύ από τον κοινό τον κόσμο απέχει.

Ο όρος κοινός κόσμος, δεν χρησιμοποιείται βέβαια με την ταξική έννοια του όρου για να ξεχωρίσει τον ποιητή από τον λαό «αλλά γενικά από τους καλλιτεχνικά, αισθητικά, ποιητικά αμέτοχους, τους άμουσους, είτε αυτοί ανήκουν στον λαό, είτε στην τάξη του ποιητή»[1]. Αυτό που τελικά έχει σημασία είναι ότι κατάφερε να πολιτογραφηθεί στην πόλη των ιδεών, πράγμα πολύ δύσκολο καθώς:

Στην αγορά της βρίσκεις Νομοθέτας
που δεν γελά κανένας τυχοδιώκτης.

Σύμφωνα με τον Δάλλα στο ποίημα αυτό ο Καβάφης εξιδανικεύει την καλλιτεχνική λειτουργία, καθώς «θεωρεί εκ προοιμίου την αξία της πρωταρχική και την προσήλωσή του σ' αυτήν ολοκληρωτική και αμετάκλητη»[2].

Εδώ που έφθασες, λίγο δεν είναι•
τόσο που έκαμες, μεγάλη δόξα.

Είναι όμως και κάποιοι άλλοι ποιητές που δεν κατάφεραν ν' ανέβουν ούτε ακόμα σ' αυτό το πρώτο σκαλί και που μάταια ελπίζουν «*πώς κάπου πέρα η Δόξα καρτερεί*» και γι΄ αυτούς. Στους στιχουργούς εκείνους, που δεν έζησαν ζωή δυστυχισμένη -όπως ο Πόε ή ο Μπωντλαίρ- και τους χαρίστηκε η αθανασία μέσω του έργου τους, αλλά που «*ανάξια στιχουργούνε*» και τους οποίους «*το έρεβος εσκέπασε βαρύ*», αφιερώνει ο Καρυωτάκης την «Μπαλάντα στους άδοξους ποιητές των αιώνων». Αναλαμβάνει, με τον τρόπο αυτό, να τους τραβήξει από την αφάνεια ενώ «την ίδια στιγμή αξιώνει και γι΄ αυτόν την ίδια προοπτική»[3]:

Και κάποτε οι μελλούμενοι καιροί:
«Ποιός άδοξος ποιητής» θέλω να πούνε
«την έγραψε μιαν έτσι πενιχρή
μπαλάντα στους ποιητές άδοξοι πού 'ναι;»

Στη «Σταδιοδρομία» του Καρυωτάκη συμπυκνώνεται, τελικά, όλη η πορεία ζωής ενός ποιητή. Το ποιητικό υποκείμενο του ποιήματος είναι ο ίδιος ο αφηγητής. Έχει βάλει τη σάρκα και το αίμα του στο έργο του και ελπίζει τώρα για την αναγνώριση που θα έλθει ως ανταμοιβή. Όμως η κατάθεση της ψυχής και του σώματος δεν φτάνει• οι δημόσιες σχέσεις με τους λόγιους κύκλους αποτελούν απαραίτητη προϋπόθεση για την επιτυχία.

Τα λόγια μου θα 'χουν ουσία,
η σιωπή μου μια σημασία.

Τι από όλα αυτά θα έχει όμως τελικά αξία όταν τα χρόνια θα έχουν περάσει και θα έχει χάσει την ευκαιρία να ζήσει; Μέσα από τον αυτοσαρκασμό μεταφέρεται η ματαιόδοξη αντίληψη του ποιητή για την ποιητική «σταδιοδρομία» των ποιητών[4].

Χωρίς ίχνος αυτοσαρκασμού, αντίθετα με μια δόση λυρισμού, ο Καβάφης δίνει την δική του απάντηση στο παραπάνω ερώτημα. Στο ποίημά του «Πολύ σπανίως» ο ποιητής είναι πια γέρος

… Εξηντλημένος και κυρτός,
σακαταμένος απ' τα χρόνια, κι από καταχρήσεις,

κρατώντας, εντούτοις, ακόμα μερτικό στα νιάτα. Τα στόματα των νέων που απαγγέλλουν τους δικούς του στίχους γίνονται το νεανικό του στόμα, και τα σώματά τους που συγκινούνται «*με την δική του έκφανσι του ωραίου*» γίνονται το νεανικό του σώμα. Σε ένα άλλο ποίημά του, εξάλλου, με τον μακροσκελή τίτλο «Μελαγχολία του Ιάσονος Κλεάνδρου• ποιητού εν Κομμαγηνή• 595 μ.Χ.», το ποιητικό υποκείμενο ασκεί έναν εσωτερικό μονόλογο, ο οποίος δίνει έμφαση στην «*πληγή από φρικτό μαχαίρι*» που προκαλούν τα γηρατειά. Η ίδια, όμως, η «*Τέχνη της Ποιήσεως*» έχει τα φάρμακα «*που κάμνουνε -για λίγο- να μη νοιώθεται η πληγή*».

Ξαναγυρνάμε στον Καρυωτάκη για να πιάσουμε το νήμα από εκεί που το αφήσαμε. Ο λεπτός αυτοσαρκασμός που διακατέχει την «Σταδιοδρομία» θα πλημμυρίσει με έναν χειμαρρώδη σαρκασμό το «Όλοι μαζί».

Όλοι μαζί κινούμε, συρφετός,
γυρεύοντας ομοιοκαταληξία.
Μια τόσο ευγενικιά φιλοδοξία
έγινε της ζωής μας ο σκοπός.

Εδώ ο ποιητής καυτηριάζει τους σύγχρονούς του ποιητές (συμπεριλαμβάνοντας και τον εαυτό του, όπως φαίνεται από τον πρώτο στίχο) και τους κατηγορεί για εγωτισμό, ματαιοδοξία και περιθωριοποίηση[5]. «Οι ποιητές αυτοί αρνούνται ακριβώς να στρέψουν τα μάτια στην αποκαρδιωτική πραγματικότητα που τους περισφίγγει, και το κυριότερο, αρνούνται να αναγνωρίσουν την έκπτωσή τους με τους όρους της, όπως παρωδικά μετατιθέμενοι από τα οικεία τους κειμενικά συμφραζόμενα, δεσπόζουν εδώ στην τελευταία στροφή -και ιδιαίτερα στον τελευταίο στίχο με τα εισαγωγικά»[6]:

Κι αν πειναλέοι γυρνάμε ολημερίς,
κι αν ξενυχτούμε κάτου απ΄ τα γεφύρια,
επέσαμε θύματα εξιλαστήρια
του «περιβάλλοντος», της «εποχής».

Το ίδιο μοτίβο ειρωνείας και σαρκασμού επαναλαμβάνει ο Καρυωτάκης και στο «[Είμαστε κάτι…]». Στο ποίημα αυτό γίνεται πιο έκδηλη η περιθωριοποίηση των ποιητών με την προσήλωσή τους στην τέχνη για την τέχνη.

Στο σώμα, στην ενθύμηση πονούμε.
Μας διώχνουνε τα πράγματα, κι η ποίησις
είναι το καταφύγιο που φθονούμε.

Ζωή και τέχνη έτσι γίνονται ένα και το ποιητικό δημιούργημα αποκτά αυθυπαρξία. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει η Φραντζή: «Η μουσική ταυτίζεται με τη ρευστότητα των αισθημάτων και το φευγαλέο της ανθρώπινης ύπαρξης. (….) Η δημιουργία γίνεται αυτοσκοπός και η ίδια η ζωή μετατρέπεται σε ποιητικό γεγονός»[7]. Την κριτική αυτή για αυτοαναφορικότητα, την οποία ο ποιητής ασκεί προς τους ομοτέχνους του, στρέφει και προς τον εαυτό του μιλώντας σε πρώτο πληθυντικό πρόσωπο αλλά και γράφοντας ένα τελείως αυτοαναφορικό ποίημα.

Αφήσαμε τελευταίο στην ανάλυσή μας το ποίημα του Καβάφη «Καισαρίων», καθώς είναι το μόνο που διαπραγματεύεται την διαδικασία μετατροπής της έμπνευσης σε ποιητική δημιουργία. Ο αφηγητής του ποιήματος είναι ένας λόγιος ποιητής, για τον οποίο εργασία και ελεύθερος χρόνος αποτελούν κοινή συνισταμένη:

Εν μέρει για να εξακριβώσω μια εποχή,
εν μέρει και την ώρα να περάσω,
την νύχτα χθες πήρα μια συλλογή
επιγραφών των Πτολεμαίων να διαβάσω.

Μετά την παρεμβολή μιας ειρωνικής αναφοράς στους αυλοκόλακες ποιητές, παρουσιάζεται η στιγμή της έμπνευσης: μια μικρή μνεία για τον βασιλιά Καισαρίωνα, για τον οποίο λίγες μόνο γραμμές βρίσκονται στην ιστορία. Αυτές οι λίγες γραμμές είναι όμως αρκετές για να τον πλάσει με την φαντασία του

Σ’ έπλασα ωραίο κ’ αισθηματικό.
Η τέχνη μου στο πρόσωπό σου δίνει
μιαν ονειρώδη συμπαθητική εμορφιά.

Ήταν αρκετές για να τον ενσαρκώσει[8], «για να τον δημιουργήσει όχι μονάχα μέσα στην

τέχνη του σαν πρόσωπο νεκρό, μα για να τον χαρεί τον ίδιο μέσα στην εμορφιά του»[9]:

Και τόσο πλήρως σε φαντάσθηκα,
που χθες την νύχτα αργά, σαν έσβυνεν η λάμπα μου
άφισα επίτηδες να σβύνει
εθάρρεψα που μπήκες μες στην κάμαρά μου

Έτσι, λοιπόν, μια ιστορική μνεία μετουσιώνεται σε οπτασία και αμέσως μετά σε ποίηση, με την καταλυτική χρήση της φαντασίας και της τέχνης, αντίστοιχα[10].

Αποτιμώντας συλλογικά τα ποιήματα του Καβάφη, αυτό που αρχικά διακρίνουμε είναι αυτό που εύστοχα παρατήρησε ο Άγρας: «Η ποίησις πηγάζει από το Πάθος, ή τουλάχιστον από τη Συγκίνηση, την κλασματική του μονάδα. Η Συγκίνησις κινεί έπειτα την Φαντασία»[11]. Η συγκίνηση, όμως, αυτή του ποιητικού υποκειμένου δεν διαγράφεται με λυρικές εξάρσεις αλλά λειτουργεί ως ένα λεπτό υπόστρωμα πάνω στο οποίο «αναπαριστώνται με ακρίβεια οι συνθήκες της πραγματικότητας που υπέθαλψαν τη συγκεκριμένη διάθεση»[12]. Η διάθεση, εξάλλου, του ποιητή είναι κατά κύριο λόγο αναδρομική, είτε αυτό αφορά την πηγή της έμπνευσής του, είτε την προσωπική του αποτίμηση[13].

Η ποιητική δημιουργία του Καβάφη έχει τις βάσεις της στην ιστορία και στην μνήμη. Η πρώτη αποτυπώνεται έκδηλα στις ιστορικές ή ιστορικοφανείς αναφορές στην ελληνιστική εποχή, ενώ η δεύτερη στις ρεαλιστικές περιγραφές των γεροντικών ποιητικών υποκειμένων. Κι αν καμία από τις δύο δεν αποτελεί θεματολογία κατάλληλη για την παραγωγή 'υψηλής τέχνης', στα ποιήματα του Καβάφη «η 'Τέχνη' αποκτά τη δύναμη να μεταμορφώσει τις ατέλειες της εμπειρίας σε τέλειο αισθητικό αντικείμενο»[14].

Περνώντας στα ποιήματα του Καρυωτάκη, ερχόμαστε αντιμέτωποι με έναν τελείως διαφορετικό κόσμο. Η ποιητική του Καρυωτάκη αποτελεί κατ' αρχάς έναν προβληματισμό αναφορικά με τον κοινωνικό της ρόλο αλλά και την ανταπόδοση που μπορεί αυτή να προσφέρει με τη μορφή υστεροφημίας ή, έστω, κοινωνικής αναγνώρισης. «Ο ρόλος του ποιητή δεν είναι πλέον ο ρόλος του προφήτη, ούτε η ποίηση μπορεί να αλλάξει τον κόσμο• ωστόσο, ακόμη κι έτσι, φαίνεται να υποστηρίζει την ιδιαιτερότητα και την αναγκαιότητα της ύπαρξης του ποιητή και της ποίησης, υπό την προϋπόθεση ότι δικαιώνεται μέσα από την αυθεντικότητά της, που επικυρώνεται μέσα από την ταύτιση ποίησης και ζωής»[15].

Αυτή η ταύτιση ποίησης και ζωής δε σημαίνει, όμως, για τον Καρυωτάκη μεταστοιχείωση της ζωής σε ποίηση, όπως φανερώνεται στον Καβάφη. Στον Καβάφη τα ποιητικά υποκείμενα αντλούν ικανοποίηση τόσο από την διαδικασία της ποιητικής δημιουργίας όσο και από τον τρόπο που αυτή προσλαμβάνεται από τους αποδέκτες. Δρουν έξω και πάνω από το κοινωνικό τους περιβάλλον. Εν αντιθέσει, ο Καρυωτάκης δημιουργεί έναν ποιητικό χαρακτήρα που συνθλίβεται από το κοινωνικό του περιβάλλον, μη μπορώντας να εισχωρήσει σ' αυτό. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Beaton, «αν η ειρωνική αποστασιοποίηση από τους πάντες γύρω τους, καθώς και μια αυτοκοροϊδευτική-σαρκαστική στάση ως προς τις προσωπικές τους αξίες και βλέψεις, αποτελούν το κοινό στοιχείο του Καβάφη και του Καρυωτάκη, υπάρχει, παρ' όλα αυτά, και μια σημαντική διαφορά μεταξύ τους. Ενώ ο Καβάφης είναι χαρακτηριστικά ειρωνικός, με μια βαθειά κατανόηση για την ανθρώπινη αδυναμία, η ειρωνεία του Καρυωτάκη έχει έναν τέτοιο δριμύ σαρκασμό, που προδίδει περιφρόνηση για τον εαυτό του και για τους συνανθρώπους του»[16]. Κι αν οι ποιητές του Καβάφη προστρέχουν στην ποίηση για «*νάρκης του άλγους δοκιμές*», οι ποιητές του Καρυωτάκη απαντούν: η ποίηση «*είναι το καταφύγιο που φθονούμε*».

Βιβλιογραφία

Αγγελάτος Δ., (1994),*Διάλογος και ετερότητα. Η ποιητική διαμόρφωση του Κ.Γ. Καρυωτάκη*, Αθήνα: Σοκόλης.
Άγρας Τ., (2001), Γραμματολογικά και άλλα, στο Πιερής, Μ. (επιμ.), *Εισαγωγή στην ποίηση του Καβάφη. Επιλογή κριτικών κειμένων*, 4η έκδοση, Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο.
Αθανασοπούλου Μ., Παράδοση και πρωτοτυπία στα σονέτα, στο *Καρυωτάκης και Καρυωτακισμός,* (31 Ιανουαρίου και 1 Φεβρουαρίου 1997), Επιστημονικό συμπόσιο, Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας Αθήνα: Σχολή Μωραΐτη.
Αναστασιάδου Α., κ.ά., (2000), *Γράμματα ΙΙ: Νεοελληνική Φιλολογία (19ος και 20ος αιώνας)*, Πάτρα: ΕΑΠ.
Βελουδής Γ., (2001), Ο «λαός» του Καβάφη, στο: Πιερής Μ. (επιμ.), *Εισαγωγή στην ποίηση του Καβάφη. Επιλογή κριτικών κειμένων*, 4η έκδοση, Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο.
Δάλλας Γ., (2001), Ο Καβάφης και η καλλιτεχνική εμπειρία, στο: Πιερής Μ. (επιμ.), *Εισαγωγή στην ποίηση του Καβάφη. Επιλογή κριτικών κειμένων*, 4η έκδοση, Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο.
Δημαράς Κ.Θ., (2001), «Μερικές πηγές της καβαφικής τέχνης», στο Πιερής, Μ. (επιμ.), *Εισαγωγή στην ποίηση του Καβάφη. Επιλογή κριτικών κειμένων*, 4η έκδοση, Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο.
Beaton R.,(1996), *Εισαγωγή στη Νεότερη Ελληνική Λογοτεχνία*, μτφρ. Ε. Ζούργου – Μ. Σπανάκη, Αθήνα: Νεφέλη.
Νικολαρεΐζης Δ., (2001), Η διαμόρφωση του καβαφικού λυρισμού, στο Πιερής, Μ. (επιμ.), *Εισαγωγή στην ποίηση του Καβάφη. Επιλογή κριτικών κειμένων*, 4η έκδοση, Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο.
Πιερής Μ. (επιμ.), (2001), *Εισαγωγή στην ποίηση του Καβάφη. Επιλογή κριτικών κειμένων*, 4η έκδοση, Ηράκλειο, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
Σεφέρης Γ., (2001), Κ.Π. Καβάφης, Θ.Σ. Έλιοτ: Παράλληλοι, στο Πιερής, Μ. (επιμ.), *Εισαγωγή στην ποίηση του Καβάφη. Επιλογή κριτικών κειμένων*, 4η έκδοση, Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο.
Φραντζή Α., (1998), «Η ποιητική στην ποίηση του Κ.Γ. Καρυωτάκη», στο *Καρυωτάκης και Καρυωτακισμός,* (31 Ιανουαρίου και 1 Φεβρουαρίου 1997), Επιστημονικό συμπόσιο, Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας Αθήνα: Σχολή Μωραΐτη.

Παραπομπές -Σημειώσεις

[1] Βελουδής Γ., (2001), σσ. 360-1.
[2] Δάλλας Γ., (2001), σ. 309.
[3] Φραντζή Α., (1998), σσ. 134-5.
[4] Στο ίδιο, σ. 136.
[5] Βλ. και Αναστασιάδου Α., (2000), σ. 220.
[6] Αγγελάτος Δ., (1994), σ. 67.
[7] Φραντζή Α., (1998), σ. 134. Επίσης Αθανασοπούλου Μ., (1997), σ. 270: «το σονέτο «Είμαστε κάτι ξεχαρβαλωμένες…» (…) δυσπιστεί απέναντι στη δυνατότητα της ποίησης να "καλύψει" τη σύγχρονη ευαισθησία, εκθέτοντας μια θεωρία για τη γλώσσα με βάση την οποία η εσώστροφη αυτο-αναφορικότητά της καταργεί τη δυνατότητά της να σημάνει, και έτσι να παρέμβει στο σύγχρονο γίγνεσθαι».
[8] Σεφέρης Γ., (2001), σ. 154.
[9] Δημαράς Κ.Θ., (2001),σ. 94.
[10] Βλ. και Νικολαρεΐζης Δ., (2001), σσ. 106-7: «Μόλις ένα κομμάτι του πραγματικού πέση επάνω στη συνείδηση, περιβάλλεται με το ένδυμα που του υφαίνουν η νόηση, η μνήμη, η φαντασία».

[11] Άγρας Τ., (2001), σ. 135.
[12] Αναστασιάδου Α., (2000), σ. 168.
[13] Βλ. και Δημαράς Κ.Θ., (2001), σ. 91.
[14] Beaton R., (1996), σ. 130.
[15] Φραντζή Α., (1998), σ. 131.
[16] Beaton R., (1996), σ. 172.

Λογοτεχνία, Φιλολογία

Θεματολογικά και μορφολογικά χαρακτηριστικά του αθηναϊκού ρομαντισμού

Λέξεις κλειδιά: *giaour*, *αρχαϊσμός*, *δημοτική*, *έρωτας*, *θανατολαγνεία*, *θρησκεία*, *καθαρεύουσα*, *πατριωτισμός*, *ρομαντισμός*, *Φαναριώτες*

Κ. Καλογερόπουλος, Δρ. Πανεπιστημίου Αιγαίου

Στην παρούσα θα προσπαθήσουμε να δείξουμε τα θεματολογικά και μορφολογικά χαρακτηριστικά της ρομαντικής τεχνοτροπίας σε τρία ποιήματα της περιόδου του αθηναϊκού ρομαντισμού και να εντοπίσουμε τον τρόπο με τον οποίο αποδίδεται η γυναικεία μορφή. Προκειμένου, βέβαια, να γίνουν κατανοητά τα πλαίσια αναφοράς μέσα στα οποία βρίσκει την έκφρασή της μια τέτοια αναζήτηση, χρειάζεται -έστω και συνοπτικά- να εξετάσουμε τον χώρο και τον χρόνο του Ρομαντισμού, στο περιβάλλον που διαμόρφωσε την ταυτότητα των προς εξέτασιν κειμένων. Στόχος μας εδώ είναι η κατανόηση των κειμένων με φόντο την δυναμική της εποχής μέσα στην οποία παράγονται και από την οποία αντλούν το περιεχόμενό τους. Η αφήγηση της ρομαντικής ποίησης είναι εν μέρει αποτύπωση του τρόπου με τον οποίο βλέπει ο ποιητής τον περιβάλλοντα κόσμο και συνεπώς είναι πηγή πολύτιμων πληροφοριών όχι μόνον για τους σκοπούς της μελέτης, αλλά και για την κατανόηση του ανθρωπολογικού πλαισίου του ρομαντικού κινήματος.

Ο ρομαντισμός

Ξεκινώντας στην Γερμανία και την Αγγλία το 1770, ο ρομαντισμός έως το 1820 σάρωσε την Ευρώπη, κατακτώντας ακόμη και τον πιο επίμονο εχθρό του, τον γαλλικό κλασικισμό. Ορισμένα από τα πρόωρα χαρακτηριστικά του ρομαντικού κινήματος επισημαίνονται στα μέσα του 18ου αιώνα με το καινοφανές ενδιαφέρον για την λαογραφία που προέκυψε στην Γερμανία -με τους Jakob και Wilhelm Grimm που συνέλεγαν λαϊκές ιστορίες για νεράιδες και τον Johann Gottfried von Herder που μελετούσε τα λαϊκά τραγούδια- και στην Αγγλία με τους Joseph Addison και Richard Steele που μεταχειρίζονταν τις παλαιές μπαλάντες ως υψηλή ποίηση. Το πνεύμα της απλότητας και της φυσικότητας που υπαινίσσεται μια τέτοια δραστηριότητα πολύ γρήγορα υπερκάλυψε τη μεθοδευμένη περιπλοκότητα των κλασικιστών ειδημόνων και λογίων. Η ρομαντική λογοτεχνία του 19ου αι. κράτησε στα θέματά της ιδανικά που επικεντρώνονταν στο συναίσθημα, τη φύση τον έρωτα και ενίοτε την έκφραση του «τίποτα». Χρησιμοποιώντας αυτά τα χαρακτηριστικά, οι ποιητές με τα έργα τους έριξαν ένα διαφορετικό φως στην συμπαντική διάσταση της ανθρώπινης φύσης, επηρεασμένοι πιθανώς από το μεσαιωνικό παράδοξο[1].

Τούτο το ρεύμα όπως είναι φυσικό επηρέασε και τον ελλαδικό χώρο, παρ’ όλες τις ιδιαιτερότητες της επαναστατικής περιόδου και πιθανώς υπήρξε συμβολή στις ανάγκες διαμόρφωσης εθνικής ταυτότητας. Ο ελληνικός ρομαντισμός, με φορείς έναρξής του τους Φαναριώτες λογίους, αντλεί τα κύρια χαρακτηριστικά του από τη φυσική ζωή, την ελευθερία, τον αυτοσχεδιασμό, τη μελαγχολική διάθεση το θάνατο και την απαισιόδοξη αντιμετώπιση του έρωτα, στοιχεία εν δυνάμει παρόντα στη λαϊκή παράδοση και τη δημοτική ποίηση[2]. Οι μορφές, λοιπόν, που δημιουργεί, ανταποκρίνονται στο ευρύτερο πνεύμα και την ψυχική διάθεση μιας κοινωνίας που ανακαλύπτει την ταυτότητα και τις αρετές της, ενώ την ίδια στιγμή προσπαθεί να διαμορφώσει την γλωσσική της ενότητα[3]. Διατηρώντας τούτη την εικόνα κατά νου, θα επιχειρήσουμε να αντλήσουμε τα συμπεράσματά μας, ως προς τα χαρακτηριστικά της ρομαντικής τεχνοτροπίας από τρία ποίηματα, τα «Ο Οδοιπόρος» του Παναγιώτη Σούτσου, «Δήμος και Ελένη» του Αλέξανδρου

Ρίζου Ραγκαβή και «Ο Φανός του Κοιμητηρίου Αθηνών» του Δημητρίου Παπαρρηγόπουλου.

Χαρακτηριστικά της ρομαντικής τεχνοτροπίας

Ο Οδοιπόρος είναι ένα εκτενές έργο το οποίο όμως δεν φέρει καθόλου στοιχεία σολωμικής αποσπασματικότητας [4], καθώς οι σκηνές που εναλλάσσονται, εκτυλίσσονται γύρω από έναν κεντρικό νοηματικό πυρήνα. Το έργο παρουσιάζει ποικιλία μορφών ως προς την μετρική του στίχου και κινείται με άνεση από το εύρος του οκτασύλλαβου στο εύρος του δεκαπεντασύλλαβου ή του δεκαεξασύλλαβου με συνίζηση. Παρόλο που στην πρώτη ανάγνωση οι στίχοι φαίνονται ατάκτως ερριμμένοι, στην πραγματικότητα οι μετρικές αλλαγές φαίνονται ακολουθούν τις εναλλαγές προσώπων, καθώς ο Οδοιπόρος μιλά συνήθως με 16σύλλαβο και τα υπόλοιπα πρόσωπα –Ραλού, Θεοδόσιος, Παϊσιος- μιλούν με 15σύλλαβο. Σε στιγμές ιδιαίτερης έντασης, όπως είναι η συνάντηση με το φάντασμα, ή είναι έντονο το περιγραφικό στοιχείο, γίνεται χρήση οκτασύλλαβου ή συνδυασμός οκτασύλλαβου και δεκαεξασύλλαβου. Η υπέρβαση των κλασικών κανόνων, χαρακτηριστικό στοιχείο του ρομαντικού κινήματος, δίνει την ελευθερία στον ποιητή να ξεφεύγει από συμπαγή πρότυπα. Η ομοιοκαταληξία από σταυρωτή γίνεται ενίοτε πλεκτή και τα ομοιοκατάληκτα δίστιχα ανομοιοκατάληκτοι στίχοι.

Η γλώσσα που χρησιμοποιεί εδώ ο ποιητής, αν και δεν καταγράφεται η ακριβής του έκδοση, δεν φαίνεται να έχει υιοθετήσει ακόμη τους ακραίους αρχαϊσμούς που κατέστησαν αργότερα το έργο ψυχρό, γυμνώνοντάς το από την αρχική του λυρική θερμότητα και πάθος[5]. Ωστόσο, η επιλογή της καθαρεύουσας είναι ενδεικτική του ρεύματος της εποχής[6], καθώς στη συνέχεια της γλωσσικής ταυτότητας και την αναβίωση της αρχαίας γλώσσας επιζητείται η απόδειξη της ιστορικής συνέχειας της ελληνικής φυλής. Αν προσθέσουμε μάλιστα στην «αρχαιολατρία» την επιρροή των Γάλλων ρομαντικών ως ένδειξη αντίθεσης προς τα επιβαλλόμενα γερμανικά κλασικιστικά πρότυπα [7], θα μπορούσαμε πιθανώς να συνδέσουμε την μακρά σε διάρκεια παρουσίαση του θεατρικού έργου Ο Οδοιπόρος με την σύμβαση του αττικού δράματος, αλλά και των γάλλων ποιητών του 17ου αιώνα.

Ως προς το περιεχόμενο ο *Οδοιπόρος* εμμένει σε θέματα έξαρσης των ηθικών αξιών όπως είναι ο πατριωτισμός. Μπορεί μεν το θέμα της ερωτικής εγκατάλειψης να είναι ο πυρήνας του έργου, αλλά η εγκατάλειψη αυτή έχει γίνει χάριν της μεγαλύτερης αγάπης για την πατρίδα. «*Ο έρως της πατρίδος μου μετέβαλε τα πάντα / Κ΄ επέφερε στον βίον μου οδυνηρά συμβάντα*». Το κάλεσμα της πατρίδας, ανώτερο χρέος από την ερωτική σχέση, ευθύνεται για την αυτοκτονία του ήρωα και το θάνατο της «ερωμένης του».

Ο θάνατος ή μάλλον η θανατολαγνεία και ο βαμπιρισμός, η ανωνυμία του ήρωα ως το τέλος, η μορφή του αντάρτη καλόγερου και η αυτοκτονία[8] είναι τα βυρωνικά πρότυπα που διατηρούνται σε όλη την έκταση του έργου, κατάλληλα ενδεδυμένα όμως με την χριστιανική πίστη. Ενός έργου που φέρει βαριά την σφραγίδα του Giaour, του έργου του Byron που επηρέασε σημαντικά τον «Οδοιπόρο» και τον ελληνικό ρομαντισμό γενικότερα[9].

Όσον αφορά τώρα στο «Δήμος κ' Ελένη», ο Αλέξανδρος Ρίζος Ραγκαβής διατηρεί συνεπέστερα τον δεκαπεντασύλλαβο ως μετρική ενίοτε χωρισμένο σε 8+7 συλλαβές, υπερβαίνοντας με τη σειρά του τον κλασικό κανόνα. Οι περιγραφικές παρεμβάσεις και οι μονόλογοι χτίζουν μια αίσθηση αποσπασματικότητας, όχι όμως στέρεα δομημένης. Σε σχέση με την γλώσσα παρατηρούμε ότι χρησιμοποιείται μια κόσμια δημοτική, συμπληρωμένη ενίοτε με τύπους, της καθαρεύουσας –ιδιαίτερα στις αυξήσεις των ρηματικών τύπων.

Αν ο «Οδοιπόρος» είναι το πρωτοπαίδι του ρομαντισμού[10] και της επίδρασης που άσκησε ο βυρωνικός Giaour, το «Δήμος κ' Ελένη» είναι δευτερότοκο. Παρόλο που στο συγκεκριμένο απόσπασμα εμφανίζεται μόνο η θεματική της γυναικείας μορφής και η περιγραφή του παλικαριού γεμάτη παρομοιώσεις με εικόνες παρμένες από τη μανία των στοιχείων της φύσης, στο σύνολό του το έργο είναι μια άλλη παρουσίαση του αμαρτωλού μοναχού [11], ο οποίος με την ολοκλήρωση του δράματος ζητά τη γαλήνη απομακρυσμένος από την ανθρώπινη κοινωνία. Η ουσία του αιμομικτικού προτύπου του ποιήματος μάλλον αντλείται ως θεματολογία από την αιμομικτική πράξη που εν αγνοία του τέλεσε ο Οιδίποδας. Τις παρομοιώσεις χρησιμοποιεί και στην ερωτική θεματική του έργου του, καθώς βάζει τον πρωταγωνιστή του να μας παρομοιάζει την αγαπημένη του να «μοιάζει πουλί στην ελαφρότητα και άγγελος στη χάρη».

Το τρίτο έργο που αποτελεί αντικείμενο της μελέτης μας, «Ο φανός του κοιμητηρίου Αθηνών», του Δημήτριου Παπαρρηγόπουλου είναι γραμμένο σε γλώσσα καθαρεύουσα, που ρέπει προς τον αρχαϊσμό σε αρκετούς ρηματικούς τύπους και καταλήξεις ουσιαστικών. Ο Παπαρρηγόπουλος είναι συνεπέστερος στη μετρική του στίχου από τους δύο προηγούμενους ποιητές, ακολουθώντας απαρέγκλιτα την τεχνική του δεκαπεντασύλλαβου.

Όψιμα θανατολάγνος, καθώς γράφει στις ύστερες φάσεις της ρομαντικής περιόδου, παρομοιάζει «*το παρελθόν ως σάβανον*» και «*τη λήθην κοιμητήριον…*», ενώ ολόκληρο το ποίημα του είναι δομημένο με αντιστίξεις, δίπολα, έννοιες που παλεύουν μεταξύ τους, όπως πένθος-ευτυχία, σκότος-φως, ζώντας-αποθανώντας, των οποίων το αντιφατικό ρομαντικό περιεχόμενο αντιτίθεται στον διαφωτισμό που κοιτάζει σταθερά προς την πλευρά της ζωής. Στραμμένος στο αρχαϊκό παρελθόν, θυμίζει έντονα τον προβληματισμό και τη μελαγχολία του Μίμνερμου, που αδυνατεί να αντιμετωπίσει τα γηρατειά στο στίχο του «*ιδού το μέλλον, η ρυτίς θωπεία του θανάτου». Τα ρομαντικά μοτίβα μέσω των οποίων εκτυλίσσονται τα δρώμενα, όπως ο τάφος, το νεκροταφείο, οι στεναγμοί, η απόλυτη εικόνα της αταραξίας απέναντι στον θάνατο, «Δεν τον φοβούμαι../..ατάραχος προσμένω*» υποδηλώνουν μια ροπή προς το θάνατο, έντονη στη λογοτεχνία του ρομαντικού κινήματος. Πρόσωπο συνεχούς εσωτερικής διαμάχης εμφανίζει ο ποιητής, καθώς βρίσκεται σε ατομικιστική απόγνωση[12] ανάμεσα στο φως και το σκοτάδι, τον ήλιο και την νύχτα, το χρόνο και τον θάνατο, την μνήμη και την λήθη, το παρόν και το παρελθόν, εν τέλει ανάμεσα στη ζωή και τον θάνατο.

Η απόδοση της γυναικείας μορφής και η ανάπτυξη της ερωτικής θεματικής

Στον *Οδοιπόρο* το ερωτικό στοιχείο του ποιήματος κρατά το πρότυπο της ανολοκλήρωτης ερωτικής σχέσης, σύμφωνα με την θεματολογία των τροβαδούρων του μεσαίωνα. Ο δυστυχισμένος έρωτας των πρωταγωνιστών θα επιτευχθεί μετά το θάνατο. «*Από την γην μας έφυγες…Στους ουρανούς σ' ευρίσκω*». Μόνο στην αναμονή του θανάτου θα αλληλοαναγνωριστούν και θα νιώσουν κάποιες στιγμές ευτυχίας. «*Η Ραλού μου! Ειν' η Ραλού μου! Να το ευγενές της ήθος…/Τι χαρά! Τι ευτυχία!…μακαρία, γλυκιά ώρα!*». Ο οδοιπόρος, αναπολώντας πάντα την ερωτική του σύντροφο απομονώνεται από τον κόσμο αναζητώντας τη λύτρωσή του στο θάνατο. Η Ραλού εξίσου προσδεδεμένη στο ερωτικό πάθος την απαντούμε είτε μόνη χωρίς τον ερωτικό της σύντροφο, λυπημένη, απογοητευμένη να αποζητά τη βοήθεια της Παναγίας για το θάνατό της, είτε επιπόλαια εκδικητική, φέρνοντας ολέθριο αποτέλεσμα στη σχέση της. Τέλος ο θάνατός της, ως μέσο ερωτικής απελευθέρωσης, τη μεταφέρει σε μεταφυσική κατάσταση δίπλα στο σύντροφό της. Ο Δήμος και η Ελένη βιώνοντας το ερωτικό τους πάθος, καταλήγουν να βρουν την λύτρωσή τους στον θάνατο.

Στο *Δήμος κ' Ελένη* κεντρική ιδέα της ερωτικής θεματικής αποτελεί ο αγνός, αμόλυντος, ανεκπλήρωτος έρωτας, βασικό στοιχείο του ρομαντισμού. Ραγκαβής αναγάγει την Ελένη σε

στολίδι των γυναικών, όμοια με ουράνια ύπαρξη, προικισμένη από τη φύση με ομορφιά και ποικίλα χαρίσματα και ο ήρωάς του ερωτεύεται μια φορά στη ζωή του, με συνέπεια ο έρωτας να είναι και αποστολή του τέλους του. Διακατέχεται από ερωτικό πάθος εμμένει σε αυτό και διαμορφώνει το πεπρωμένο του με τον έρωτα ως σημείο αναφοράς.

Εξίσου κοινό στοιχείο στα δυο ποιήματα είναι η απροσπέλαστη δυσκολία στην εκπλήρωση του έρωτα. Οι ήρωες γνήσια, αληθινά ερωτευμένοι λαχταρούν ο ένας τον άλλον, αλλά λόγω δυσμενών συγκυριών αδυνατούν να ολοκληρώσουν την ευτυχία τους. Ο έρωτας μένει ανικανοποίητος, πλατωνικός, ιδανικός, αρκείται σε λόγια και ναυαγεί εφόσον στην περίπτωση του Δήμου κοινωνικά αδιέξοδα οδηγούν τον έρωτα σε τέλμα, ενώ στον Οδοιπόρο το περίπλοκο σενάριο καθιστά και τους δύο αυτόχειρες.

Ως προς την απόδοση της γυναικείας μορφής στα ποιήματα αποτυπώνεται η θέση της γυναίκας έτσι όπως τη βλέπουν οι ποιητές, πολλές φορές αντίθετα από την πραγματική της εικόνα ή κοινωνική κατάσταση. Για να το πετύχουν αυτό, εξιδανικεύουν τη γυναίκα τόσο στην εμφάνισή της όσο και στις προθέσεις της. Και οι δύο παρουσιάζουν τις γυναίκες χλωμές, αέρινες, γλυκές, άδολες και αθώες χωρίς να μας παραθέτουν συγκεκριμένη περιγραφή. Ουσιαστική διαφορά συνιστά η άμεση ενεργή παρουσία που θέλει ο Σούτσος για την Ραλού, σε αντίθεση προς την περιγραφική μορφή της Ελένης που μας παρουσιάζει ο Ραγκαβής. Η μορφική διάρθρωση του ποιήματος σε μορφή διαλόγου δίνει τη δυνατότητα να εμφανίζεται ο χαρακτήρας της Ραλούς περισσότερο οικείος και πραγματικός, ενώ αντίθετα η εικόνα της Ελένης φαίνεται σχεδόν απόμακρη. Ανήκει στο χώρο του ιδεατού, βγαλμένη κατευθείαν από την ποίηση των τροβαδούρων του μεσαίωνα.

Επίλογος
Τα τρία ποιήματα που αναφέρθηκαν χρησιμοποιούν κυρίως τον δεκαπεντασύλλαβο στίχο, τον κυρίαρχο στίχο της δημοτικής ποίησης [13], σύμφωνα με την αισθητική του ρομαντισμού που στρέφεται προς τις εθνικές παραδόσεις για άντληση μορφών και τρόπων έκφρασης. Από την λαϊκή παράδοση δανείζεται το όνομα «Δήμος» ο Ραγκαβής ή ακόμη και το επίπλαστο λαϊκό θέμα του. Ωστόσο, υπάρχει μια ιδιότυπη ανακολουθία ως προς την χρήση της δημοτικής γλώσσας –εμφανής στον ελληνικό ρομαντισμό- κυρίως για τους λόγους που εξηγήσαμε προηγουμένως. Ο ρομαντισμός χρησιμοποιεί σπάταλα τα εκφραστικά μέσα και οι ποιητές αποδίδουν τους στίχους τους με ρητορικό και μεγαλόστομο ύφος. Ανάλογα στα ποιήματα, μέσα στην δίνη της υπερβολής, αφθονούν πλεονασμοί όπως επαναλήψεις, εικόνες, παρομοιώσεις και μεταφορές.

Τέλος, στοιχείο των ρομαντικών ποιητών – ίσως εξαιτίας των επιδράσεων του Lamartine[14]- είναι η θρησκευτική διάσταση του ποιητικού χώρου και γενικά η προσφυγή των ηρώων στον λυτρωτικό κόλπο της θρησκείας. Έτσι, οι ήρωές του επιζητούν την ερημιά και την φυγή από την κοσμική ζωή σε κάποιο μοναστήρι, ή στοχάζονται σε τόπο ιερό, όπως είναι το κοιμητήριο του Παπαρρηγόπουλου. Παρατηρούμε, επίσης, ότι το ενδιαφέρον του ρομαντισμού δεν περιορίζεται στον άνθρωπο, αλλά αγκαλιάζει και την φύση με όλο το μεγαλείο της. Με αυτόν τον τρόπο η σχέση του ανθρώπου, συμφιλιωμένου ή γοητευμένου από την φύση, «Κρυσταλλωμένε Άθωνα…/και σύ, φύσις!», αντιτίθεται στην κουλτούρα του λόγου του διαφωτισμού. Μέσα από την εικόνα της φύσης προβάλλει η ίδια η θεϊκή δύναμη. Στους στίχους που αντλούν υλικό από τον φυσικό κόσμο, καταδεικνύεται η επίδραση της φύσης στον άνθρωπο, αγαπημένο θέμα των ρομαντικών ποιητών.

Βιβλιογραφία
Αναστασιάδου, Α. κ.ά., (2000), *Γράμματα ΙΙ: Νεοελληνική Φιλολογία (19ος και 20ος αιώνας),* Πάτρα: ΕΑΠ.
Beaton, R., (1996), *Εισαγωγή στη νεότερη ελληνική λογοτεχνία,* Αθήνα: Νεφέλη.

Βελουδής Γ. *Μονά- Ζυγά Δέκα νεοελληνικά μελετήματα,* Αθήνα: Γνώση.
Βούρτσης, Ι., (2003), Η πρώτη Αθηναϊκή Σχολή. Ρομαντική Ποίηση και Πεζογραφία (1830-1880), στο *Παράλληλα Κείμενα για τη Θεματική Ενότητα «Γράμματα ΙΙ: Νεοελληνική Φιλολογία (19ος και 20ος αιώνας)»,* Πάτρα: ΕΑΠ.
Γεωργαντά, Αθ., (1992), *Αιών Βυρωνομανής: Ο κόσμος του Byron και η νέα ελληνική ποίηση,* Εξάντας: Αθήνα.
Δημαράς, Κ.Θ., (1994), *Ελληνικός Ρωμαντισμός,* Αθήνα: Ερμής.
Μουλλάς, Π., (1993), Ρήξεις και συνέχειες Μελέτες για τον 19ο αιώνα, Αθήνα: Σοκόλης.
Πολίτης Λ., (2001), *Ιστορία της Νεοελληνικής Λογοτεχνίας,* Αθήνα: ΜΙΕΤ.

Παραπομπές-Σημειώσεις

[1] Βούρτσης, 2003, 3.
[2] Δημαράς, 1994, 6.
[3] Μουλλάς, 1993, 56.
[4] Αναστασιάδου Α. κ.ά., 2000, 76.
[5] Δημαράς, 1994, 180.
[6] Βούρτσης, 2003, 6.
[7] Βελουδής, 1992, 109.
[8] Beaton, 1996, 68.
[9] Για τη διεξοδική μελέτη του θέματος βλ. Γεωργαντά, 1992, 53 κ.ε.
[10] Πολίτης, 2001, 171.
[11] Γεωργαντά, 1992, 63.
[12] Beaton, 1996, 51.
[13] Πολίτης, 2001, 20.
[14] Γεωργαντά, 1992, 61.

Η θεωρία των ιδεών του Πλάτωνα

Λέξεις κλειδιά: *αισθητά*, *γνώση*, *γνωσιολογία*, *διαλεκτική φιλοσοφία*, *ιδέες*, *μέθεξη*, *μίμηση*, *ον*, *οντολογία*

Ανδρονίκη Μαστοράκη, MSc στη Συστηματική Φιλοσοφία, συγγραφέας και κριτικός

Η θεωρία των ιδεών που εισήγαγε ο Πλάτωνας αποτελεί μια τομή στην ιστορία της φιλοσοφίας. Ταυτόχρονα αποτελεί και σημείο αναφοράς για όλη την κατοπινή φιλοσοφική αναζήτηση. Μία από τις όψεις της θεωρίας αυτής θα αποτελέσει τον άξονα στον οποίο θα κινηθούμε στην παρούσα μελέτη. Συγκεκριμένα, θα μας απασχολήσει η ύπαρξη των ιδεών, αφενός, ως γνωσιολογική προϋπόθεση για την γνώση των αισθητών πραγμάτων και, αφετέρου, ως οντολογική προϋπόθεση για την ύπαρξή τους. Θα ξεκινήσουμε από μια σύντομη αναφορά στα προβλήματα στα οποία ήρθε να δώσει λύση η θεωρία των ιδεών. Στη συνέχεια θα δούμε πώς ο Πλάτωνας έχτισε το οικοδόμημα της θεωρίας του, θέτοντας αρχικά τις βάσεις και προσπαθώντας μετά να γεφυρώσει όλα τα επιμέρους χάσματα που παρουσιάζονταν.

Η φιλοσοφική αναζήτηση, που είχε ξεκινήσει με τους προσωκρατικούς φιλοσόφους, σχετικά με το πώς μπορούμε να γνωρίσουμε τον κόσμο γύρω μας και τις αρχές λειτουργίας του, είχε φτάσει σε αδιέξοδο την εποχή του Πλάτωνα. Οι Ηρακλείτειοι υποστήριζαν ότι τα πάντα στον κόσμο του χώρου και του χρόνου συνεχώς μεταβάλλονταν. Ούτε για μια στιγμή δεν σταματούσε η μεταβολή και τίποτα δεν έμενε το ίδιο από τη μια στιγμή στην άλλη. Συνέπεια αυτής της θεωρίας φαινόταν να είναι ότι δεν μπορούμε να γνωρίσουμε αυτόν τον κόσμο, εφόσον δεν μπορεί κανείς να πει ότι γνωρίζει κάτι που είναι διαφορετικό ετούτη τη στιγμή απ' ό,τι ήταν μια στιγμή πριν.

Η γνώση απαιτεί την ύπαρξη ενός σταθερού αντικειμένου. Ο Παρμενίδης, από την άλλη πλευρά, ισχυριζόταν ότι υπάρχει μια σταθερή πραγματικότητα, την οποία μπορούμε να ανακαλύψουμε μόνο μέσω της ενέργειας του νου, χωρίς καμιά ανάμειξη των αισθήσεων. Το αντικείμενο της γνώσης πρέπει να είναι αμετάβλητο και αιώνιο, εκτός χρόνου και μεταβολής, ενώ οι αισθήσεις μας φέρνουν σε επαφή με ό,τι είναι μεταβλητό και φθαρτό. Παράλληλα, «η ρητορική χρήση της γλώσσας, την οποία οι Σοφιστές ανήγαγαν σε θεωρία, είχε οδηγήσει σε αστάθεια και σχετικότητα κάθε σημασία, προπαντός στο πλαίσιο των ηθικών και πολιτικών αξιών»[1].

Ο Πλάτων θέλοντας να διαφυλάξει το αγαθό της γνώσης και της αντικειμενικής αλήθειας από ιδεολογήματα που την απέρριπταν καταδικάζοντας τον άνθρωπο σε μια άγνοια μόνιμη και οδηγώντας τον τελικά στον αμοραλισμό, υποστήριξε[2] ότι τα αντικείμενα της γνώσης, τα αντικείμενα που θα μπορούσαν να οριστούν, υπήρχαν, αλλά δεν έπρεπε να ταυτιστούν με τίποτε στον αισθητό κόσμο• υπήρχαν σε έναν νοητό κόσμο, πέραν χώρου και χρόνου. Είναι οι περίφημες πλατωνικές ιδέες ή είδη.

Ο Πλάτων, για να καταλήξει στη θεωρία των ιδεών, ξεκίνησε από την έννοια του κατηγορουμένου της κρίσεως, την οποία είχε εισάγει ο Σωκράτης. Το σκεπτικό είναι το εξής: όταν για διαφορετικά υποκείμενα βεβαιώνουμε το ίδιο κατηγορούμενο (π.χ. «ο σκύλος είναι καλός», «ο Σωκράτης είναι καλός», «ο Θεός είναι καλός» κλπ.), τότε, σε κάθε χωριστή περίπτωση, το κατηγορούμενο πρέπει να έχει την ίδια σημασία ανεξάρτητα από τα υποκείμενα στα οποία αποδίδεται. Η σημασία αυτή του κατηγορουμένου, εφόσον η κρίση

είναι αληθής, αντλεί την αλήθεια της από την αναφορά της στην ιδέα[3]. Οι ιδέες είναι εκείνες οι τέλειες, άφθαρτες και αμετάβλητες νοητές οντότητες, στις οποίες όλα τα ατελή, φθαρτά και μεταβλητά αισθητά πράγματα μετέχουν. Δεν θα πρέπει, ωστόσο, να θεωρηθούν ως ιδέες που δημιουργούμε με το νου μας• είναι πραγματικές οντότητες τις οποίες μπορούμε να συλλάβουμε μόνο με τη νόηση και όχι με τις αισθήσεις[4]. Με άλλα λόγια, «οι ιδέες δεν μπορούν να αναχθούν σε κάτι άλλο και να αποτελέσουν υποκείμενα μιας συνηθισμένης κατηγόρησης, αλλά συνιστούν έσχατες και αυθυπόστατες οντολογικές και νοηματικές εστίες θεμελίωσης της πραγματικότητας και της γνώσης»[5].

Για να κατανοήσουμε τον τρόπο με τον οποίο οι ιδέες αποτελούν εστίες θεμελίωσης καταρχήν της γνώσης, θα πρέπει να λάβουμε υπόψη μια βασική προϋπόθεση της θεωρίας των ιδεών: το ατελές (αισθητά πράγματα) δεν θα μπορούσε ποτέ από μόνο του να μας οδηγήσει στη γνώση του τέλειου (ιδέες). Ούτε δύο πράγματα σε αυτόν τον κόσμο δεν είναι ακριβώς, μαθηματικώς τα ίδια. Αν λοιπόν έχουμε μέσα στο νου μας μια προσδιοριστή ιδέα της αληθινής σημασίας της λέξης «ίσο», δεν μπορεί να την πήραμε απλώς με την εξέταση και σύγκριση των πραγμάτων που βλέπουμε ή των ευθειών που σχεδιάζουμε. Θα πρέπει να γνωρίζουμε από πριν την σημασία της λέξης «ίσο» για να μπορούμε να προβούμε σε κρίση για την ισότητα ανάμεσα σε αισθητά πράγματα. Όπως εξηγεί ο Taylor, «από την πρώτη στιγμή της ζωής μας, οι αισθήσεις μας «υπενθυμίζουν» (…) διαρκώς κάτι μη αντιληπτό άμεσα από τις αισθήσεις (δηλαδή τα δεδομένα των αισθήσεων τα συνοδεύει πάντα η εκτίμηση με βάση κάποιο ιδανικό πρότυπο). Άρα η γνωριμία μας με τα ίδια τα πρότυπα πρέπει να ανάγεται σε χρόνο προγενέστερο της λειτουργίας των αισθήσεών μας, προγενέστερο δηλαδή της γέννησής μας»[6].

Για να υποστηρίξει αυτή την πεποίθηση ο Πλάτων επαναβεβαίωσε την αλήθεια της θρησκευτικής διδασκαλίας των Πυθαγορείων ότι η ψυχή είναι αθάνατη. Οι αποδείξεις για την αθανασία της ψυχής δίνονται στον Φαίδωνα. Η μία απόδειξη της αθανασίας της ψυχής στηρίζεται στον ισχυρισμό ότι η ψυχή συγγενεύει με τις ιδέες. Ιδέες και ψυχή ανταποκρίνονται το ένα στο άλλο. Η θέα των ιδεών είναι μάλιστα πληρέστερη όσο περισσότερο η ψυχή ελευθερώνεται από το σώμα και τις αισθήσεις. Άρα η ψυχή συγγενεύει με το θείο, το αθάνατο, το αόρατο, ενώ το σώμα συγγενεύει με το γήινο, το ορατό και το φθαρτό. Συνάμα η ψυχή είναι προορισμένη να άρχει, ενώ το σώμα είναι προορισμένο να υπακούει και να υπηρετεί. Η άλλη απόδειξη στηρίζεται στην προϋπόθεση ότι ο κόσμος όπως τον γνωρίζουμε συνίσταται από αντιθέσεις και ότι η μία αντίθεση προκύπτει από την άλλη. Για παράδειγμα, το μεγαλύτερο γίνεται από το μικρότερο, το ασθενέστερο από το ισχυρότερο και τανάπαλιν. Έτσι και η ζωή με τον θάνατο είναι αντίθετα. Και αφού από την ζωή προκύπτει ο θάνατος θα πρέπει να δεχτούμε και ότι από τον θάνατο προκύπτει ζωή.

Για να ενισχύσει αυτή την απόδειξη, ο Πλάτων την συνδέει με τον μύθο της ανάμνησης, που παρουσιάζεται στον Μένωνα. Σύμφωνα με αυτόν τον μύθο, η ανθρώπινη ψυχή πριν ενσωματωθεί γνώρισε τις ιδέες στην καθαρότητά τους. Με την είσοδό της, όμως, στο σώμα και την υποταγή της στους φυσικούς νόμους, η ψυχή λησμόνησε αυτά που γνώριζε. Η απόκτηση γνώσεως σε τούτον τον κόσμο ερμηνεύεται, τελικά, ως διαδικασία αναμνήσεως. Επομένως, τις φυσικές ομοιότητες των πραγμάτων «για να ξαναγυρίσουμε στο προηγούμενο παράδειγμα – πρέπει να τις μελετάμε μόνο γιατί μπορούν να βοηθήσουν το νου στην προσπάθεια του να ξαναφέρει πίσω την τέλεια γνώση που είχε κάποτε και που τώρα έχει ξεχάσει. Τα αισθητά πράγματα, δηλαδή, προκαλούν μόνο το ερέθισμα για να ανακληθεί στη μνήμη η πρότερη γνώση. Η νόηση, που εδράζεται στην ψυχή, είναι αυτή που οδηγεί στη γνώση των ιδεών, και η γνώση των ιδεών στη γνώση των πραγμάτων. Η θεωρία των ιδεών, τελικά, στέκεται ή καταπίπτει μαζί με την πίστη στην αθανασία» ή, τουλάχιστον, στην προΰπαρξη της ψυχής.

Προχωρώντας στην περιγραφή της σχέσης μεταξύ ιδεών και αισθητών, πρέπει καταρχήν να αναφέρουμε ότι ο Πλάτωνας ονομάζει αυτή τη σχέση, από τη σκοπιά των αισθητών, μέθεξη ή μίμηση. Όταν αναφέρεται στην ίδια σχέση από την πλευρά των ιδεών μιλά για παρουσία της ιδέας μέσα στα πράγματα ή για κοινωνία της ιδέας με τα πράγματα. Σε κανέναν, ωστόσο, από τους διαλόγους του δεν εξηγεί επακριβώς τη φύση αυτής της σχέσης. Αφήνει, έτσι, ανοιχτό το ενδεχόμενο η παρουσία των ιδεών μέσα στα πράγματα να αποτελέσει προβαθμίδα ώστε να εννοήσει κανείς τις ιδέες όχι ως υπερβατικές αλλά ως εσωτερικές μορφές των πραγμάτων, όπως έκανε αργότερα ο Αριστοτέλης[7].

Στον Φαίδωνα, εξάλλου, ο Πλάτωνας χαρακτηρίζει τις ιδέες ως αιτίες των αισθητών. Η αιτιολογική αυτή σχέση έχει διττή υπόσταση. Αφενός, όπως προείπαμε, οι ιδέες είναι εκείνες που μας επιτρέπουν να αποκτήσουμε γνώση αναφορικά με τα αισθητά• αποτελούν, επομένως, την γνωσιολογική τους αιτία. Πέραν τούτου, όμως, αποτελούν και οντολογική προϋπόθεση για την ύπαρξη των αισθητών πραγμάτων. Κατά τον Πλάτωνα, τα αισθητά ορίζονται ως το σύνολο των ιδιοτήτων τους. Μπορεί οι ιδιότητές τους να αλλάζουν συνεχώς -αυτός είναι και ο λόγος που η οντολογική τους κατάσταση χαρακτηρίζεται ως γίγνεσθαι –, δεν παύουν, όμως, κάθε στιγμή να έχουν κάποιες ιδιότητες. Για την ύπαρξη και την συντήρηση αυτών των ιδιοτήτων υπεύθυνες είναι οι ιδέες[8]. Με άλλα λόγια, οι ιδέες είναι εκείνες που ορίζουν την ουσία κάθε όντος «προσδιορίζοντάς το αποφασιστικά, καθοριστικά και μονοσήμαντα»[9]. Οι ιδέες, από την άλλη πλευρά, καθώς είναι αθάνατες και αναλλοίωτες, δεν οφείλουν την ύπαρξή τους σε κάτι άλλο και είναι ικανές να συντηρούν οι ίδιες την ύπαρξή τους[10]. Για αυτόν τον λόγο η οντολογική τους κατάσταση περιγράφεται από τον Πλάτωνα ως είναι.

Με βάση αυτή την υπόθεση, ο Πλάτων δείχνει στην Πολιτεία την μορφή και τον βαθμό της γνώσης που μπορεί να επιτευχθεί σε συνάρτηση με τον βαθμό πραγματικότητας. Μόνο από τις ιδέες που αντιστοιχούν στην τέλεια ύπαρξη, στο είναι, μπορεί να προκύψει η τέλεια γνώση (επιστήμη). Τα αισθητά πράγματα, που αντιστοιχούν στο ασταθή και μεταβλητό γίγνεσθαι, μπορούν να προκαλέσουν μόνο γνώμη (δόξα). Τέλος, η απόλυτη άγνοια αναφέρεται στην ανυπαρξία, στο μη είναι, καθώς δεν μπορούμε να γνωρίζουμε κάτι που δεν υπάρχει[11].

Ο διαχωρισμός αυτός αποτελεί την αφετηρία και για την διαχωρισμό των επιστημών. Οι πραγματικές επιστήμες για τον Πλάτωνα είναι μόνο οι μαθηματικές, στις οποίες αποδίδει μια συγκεκριμένη ιεραρχία: στην βάση βρίσκεται η αριθμητική, ακολουθεί η γεωμετρία, η στερεομετρία, η αστρονομία και, τέλος, στην κορυφή βρίσκεται η αρμονία. Οι υπόλοιπες μορφές γνώσεις, καθώς σχετίζονται με τα αισθητά και, κατ' επέκταση, συνδέονται με τη δόξα, δεν αποτελούν επιστήμες αλλά τέχνες. Και στις τέχνες, ωστόσο, αναγνωρίζει μια ιεραρχία, «ανάλογα με το βαθμό εγγύτητάς τους στη μαθηματική γνώση»[12], με κατώτερες την ρητορική και την ιατρική και ανώτερη την αρχιτεκτονική.

Στην κορυφή όλης αυτής της ιεραρχικής σειράς βρίσκεται, τελικά, η ύψιστη επιστήμη, η διαλεκτική φιλοσοφία, με την οποία επιτυγχάνεται η γνώση της ύψιστης ιδέας, της ιδέας του αγαθού. Η ιδέα του αγαθού δεν αποτελεί για τον Πλάτωνα μία εκ των ιδεών• βρίσκεται πέρα από τις ιδέες, πέρα από το είναι, και είναι ανώτερη σε αξία και δύναμη από αυτές. Σύμφωνα με τον Taylor, «η Ιδέα του Καλού δίχως άλλο ταυτίζεται με την τέλεια Ωραιότητα, που η θέασή της, κατά το Συμπόσιο, αποτελεί το προσκύνημα του φιλοσοφικού εραστή»[13].

Στην Πολιτεία η σχέση του αγαθού με τις ιδέες παραλληλίζεται με την σχέση του ήλιου με τα αντικείμενα. Με τον ίδιο τρόπο, δηλαδή, που ο ήλιος καθιστά τα αντικείμενα ορατά έτσι και το αγαθό καθιστά τις ιδέες γνώσιμες. Έτσι, η επιστήμη της διαλεκτικής «καταλήγει στην

άμεση κατανόηση του Καλού ως πηγής ύπαρξης και ταυτόχρονα γνωρίσματος»[14]. Η προσπάθεια, ωστόσο, του Πλάτωνα να στηρίξει στο αγαθό το επιχείρημα ότι η διαλεκτική αποτελεί την ύψιστη επιστήμη αποβαίνει άκαρπη. Καθόσον δεν μπορεί να δοθεί ένας «επιστημονικός» ορισμός του αγαθού, εφόσον αυτό αποτελεί μια υπερβατική δύναμη που δεν μπορεί να περιγραφεί παρά μόνο να βιωθεί, δεν μπορεί και να χρησιμοποιηθεί ως βάση για την συναγωγή πορισμάτων και να αποτελέσει έτσι το αντικείμενο μιας πραγματικής επιστήμης[15].

Νέες βάσεις, ώστε να καταστεί η διαλεκτική ύψιστη και καθολική επιστήμη, τίθενται στο Σοφιστή. Ξεκινώντας από την πραγμάτευση των κανόνων επικοινωνίας μεταξύ των ιδεών, ο Πλάτωνας εισάγει την θεωρία των γενών[16]. Σύμφωνα με αυτήν υπάρχουν τρία γένη: το γένος του όντος, το γένος του ταυτού και το γένος του διαφορετικού. Κάθε ιδέα περιέχεται στο γένος του όντος. Επίσης κάθε ιδέα ταυτίζεται με τον εαυτό της, επομένως περιέχεται στο γένος του ταυτού. Εντούτοις διαφέρει από όλες τις άλλες και για τον λόγο αυτό περιέχεται και στο γένος του διαφορετικού. Με βάση αυτήν την υπόθεση, είναι δυνατή η ομαδοποίηση ιδεών ανάλογα με τις συγγένειες των ιδεών στις ταυτότητες και τις διαφορές τους. Για παράδειγμα, η ιδέα του ανθρώπου, η ιδέα του σκύλου και η ιδέα του αλόγου περιλαμβάνονται στην ιδέα του ζώου. Έργο της διαλεκτικής ως επιστήμης είναι πλέον να προβεί σε μια ταξινομική διαδικασία που θα διακρίνει τις συγγενείς και τις διαφορετικές ιδέες και θα τις οργανώνει σε κατιούσα διάταξη, ώστε να καταλήξει στην περιγραφή των μεμονωμένων ιδεών.

Αυτές οι μεμονωμένες ιδέες είναι εκείνες που αντιπροσωπεύουν τη διαχωριστική γραμμή ανάμεσα στον κόσμο των ιδεών και των κόσμο των αισθητών πραγμάτων. Είναι αυτές που μας βοηθούν να γνωρίσουμε και να ερμηνεύσουμε τα αισθητά πράγματα που υπάγονται σ' αυτές. Και αυτή η απόπειρα, ωστόσο, να οριστεί η διαλεκτική ως καθολική επιστήμη σκοντάφτει σε ένα θεωρητικό πρόβλημα: δεν υπάρχει μια απόλυτα γενική ιδέα από την οποία θα μπορούσε να ξεκινήσει μια διαδικασία διχοτομικής διακλάδωσης με βάση τις ταυτότητες και τις διαφορές. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Vegetti, «αυτή η ιδέα δεν θα μπορούσε παρά να είναι σε τελική ανάλυση το «ον»• στο «ον», ωστόσο, δεν μπορούμε να αποδώσουμε καμιά συγκεκριμένη διαφορά, γιατί όλες οι ιδέες μετέχουν σε αυτό και μετέχουν με τον ίδιο ακριβώς τρόπο»[17].

Μια ακόμη προσπάθεια να καταστήσει στην διαλεκτική καθολική επιστήμη, συνδυάζοντάς την πάλι με την ιδέα του αγαθού, κάνει ο Πλάτωνας στους διαλόγους *Φίληβος* και *Παρμενίδης*. Την θέση της αρχικής ιδέας του αγαθού παίρνει τώρα η έννοια του Ενός, το οποίο δεν κατέχει πλέον την υπερβατική του θέση πέραν του όντος αλλά ορίζεται ως εκείνη η αρχή που διέπει τα αισθητά πράγματα, ορίζει την τάξη και την ενότητά τους, και προσδίδει σ' αυτά την αξία και την σημασία τους. Η παρουσία του μέσα στα πράγματα είναι που τα καθιστά κατανοήσιμα. Η επιστήμη της διαλεκτικής αφορά πλέον στην μελέτη των σχέσεων ανάμεσα στο Εν και στα πολλά[18].

Η ολοκληρωμένη φιλοσοφία αναφορικά με την γνωσιολογία και την οντολογία των πραγμάτων διδάχθηκε από τον Πλάτωνα, δυστυχώς, μόνο προφορικά στα πλαίσια της Ακαδημίας. Η γνώση μας γι' αυτήν προέρχεται μόνο από έξωθεν μαρτυρίες, τα λεγόμενα άγραφα δόγματα, η παρουσίαση των οποίων υπερβαίνει κατά πολύ τα πλαίσια της παρούσας εργασίας. Δεν θα πρέπει, ωστόσο, αυτά να εκληφθούν, όπως τονίζει ο Vegetti, «ως η τελευταία λέξη του Πλάτωνα, η οποία υπερβαίνει δήθεν τη φιλοσοφία που εκτίθεται στους διαλόγους ή διαγράφει την αυτόνομη εγκυρότητά της. Πρέπει, αντιθέτως, να θεωρηθούν ως ένα από τα πολλά πνευματικά πειράματα που έκανε ο Πλάτωνας, για να βρει ικανοποιητικές λύσεις (…) για τα θεμελιώδη προβλήματα της φιλοσοφίας του: τη σχέση μεταξύ αγαθού, ιδεών και εμπειρικών πραγμάτων, τη γένεση και τη δομή του

κόσμου, τη διαλεκτική ως καθολική επιστήμη ικανή να δεχθεί στους κόλπους της τα στοιχεία που προσέδιδαν τάξη και σταθερότητα στον κόσμο της πολλαπλότητας και του γίγνεσθαι»[19].

Εν κατακλείδι, θεωρούμε επιβεβλημένη μια τελευταία παρατήρηση: Φιλοσοφία για τον Πλάτωνα δεν σήμαινε άγονος θεωρητικός στοχασμός. Όπως φαίνεται από τον μύθο του σπηλαίου στην Πολιτεία, καθήκον του φιλοσόφου, αφού δει το φως της γνώσης, είναι να επιστρέψει στη σπηλιά για να βοηθήσει τους υπόλοιπους ανθρώπους που παραμένουν αδαείς. Στην πράξη, λοιπόν, αυτό σημαίνει ότι η επιστήμη (= η γνώση των ιδεών) θα χρησιμοποιηθεί για να καταρτισθεί η ομάδα των φιλοσόφων-βασιλέων που θα αναλάβει την εξουσία, και η οποία θα διαπαιδαγωγήσει στη συνέχεια την υπόλοιπη κοινωνία. Ο Πλάτωνας οικοδομεί, δηλαδή, την θεωρία των ιδεών για να την χρησιμοποιήσει ως θεμέλιο «ως την παιδαγωγική βάση» πάνω στην οποία θα στηριχθεί η ιδανική πολιτεία (όπως αυτή περιγράφεται αρχικά στην Πολιτεία και αργότερα εξελίσσεται στους Νόμους).

Βιβλιογραφία

Δήμας Π., (2000), Η φιλοσοφία του Πλάτωνα, στο Βιρβιδάκης, Σ., κ.ά., *Ελληνική Φιλοσοφία και Επιστήμη: από την αρχαιότητα έως τον 20ο αιώνα*, Πάτρα: ΕΑΠ.
Θανασάς, Π., (1999), Φαίδων 96a-102a: Μια φιλοσοφική αυτοβιογραφία, *Δευκαλίων*, τ. 17 σ. 5-22.
Taylor A.E., (1992), *Πλάτων. Ο άνθρωπος και το έργο του*, Αθήνα: ΜΙΕΤ.
Vegetti, M., (2000), *Ιστορία της Αρχαίας Φιλοσοφίας*, Αθήνα: Π. Τραυλός,

Παραπομπές -Σημειώσεις

[1] Vegetti, M., (2000), σ. 160.
[2] Δεν θα πρέπει να ξεχνάμε ότι οι διάλογοι που έγραψε ο Πλάτωνας αναπτύσσουν τους κεντρικούς άξονες της φιλοσοφίας τους, χωρίς αυστηρό σύστημα και συχνά με τη βοήθεια μιας νέας μυθολογίας, οι μεγαλοπρεπείς παραβολές της οποίας διασαφηνίζουν «ενορατικά» οτιδήποτε βρίσκεται πέρα από την εμπειρία των αισθήσεων. Φιλοσοφία, εξάλλου, για τον Πλάτωνα δεν σήμαινε «συμπαγές σύνολο διδακτέων «πορισμάτων», αλλά ζωή αφιερωμένη στην ενεργή προσωπική αναζήτηση της αλήθειας και της αρετής, με φωτεινούς οδηγούς μία ή δύο μεγαλεπήβολες και ένθερμες πεποιθήσεις»• βλ. Taylor A.E., (1992), σ. 45.
[3] Vegetti, M., (2000), σ. 160-1 και Taylor A.E., (1992), σ. 243.
[4] Βλ. Taylor A.E., (1992), «δεν πρέπει να θεωρηθούν ως 'ιδέες' που έχουμε στο νου μας• είναι πραγματικές οντότητες τις οποίες σκεφτόμαστε». Πρβλ. την θέση του Θανασά ότι «η φιλοσοφία των ιδεών δεν προσβλέπει σε ένα νέο, ιδιαίτερο αντικείμενο, σε 'υπερβατικά' όντα και σε νέες 'υψηλές' πραγματικότητες• μοναδικό της ζητούμενο είναι ό,τι και οι αισθήσεις απέβλεπαν να συλλάβουν: η πραγματικότητα του κόσμου τούτου και των φαινομένων του 'φυσικών και ηθικών'»• Θανασάς, Π., (1999), σσ. 5-22.
[5] Στο ίδιο
[6] Taylor A.E., (1992), σ. 226.
[7] Βλ. Vegetti, M., (2000), σ. 159.
[8] Βλ. Δήμας Π., (2000), σσ. 144-5.
[9] Θανασάς, Π., (1999), σσ. 5-22.
[10] Βλ. Δήμας, ό.π., σ. 145.
[11] Βλ. Vegetti, M., (2000), σ. 164.
[12] Στο ίδιο, σ. 174.
[13] Taylor A.E., (1992), σ. 335.
[14]Στο ίδιο, σ. 342.
[15] Βλ. Vegetti, M., (2000), σ. 177.
[16] Για την θεωρία των γενών βλ. Vegetti, M., (2000), σσ. 180-184.

[17] Vegetti, M., (2000), σ. 184.
[18] Vegetti, M., (2000), σ. 190.
[19] Vegetti, M., (2000), σ. 192.

Λογοτεχνία, Φιλολογία

Επίγραμμα, μυθιστόρημα, βιογραφία στην ελληνιστική περίοδο

Λέξεις κλειδιά: *examinatio, texti recepti, Αντίπατρος ο Σιδώνιος, Αχιλλέας Τάτιος, βιογραφία, ελληνιστική περίοδος, επίγραμμα, Καλλίμαχος ο Κυρηναίος, Μελέαγρος, μυθιστόρημα*

Κ. Καλογερόπουλος Δρ. Πανεπιστημίου Αιγαίου

Εντοπίζοντας βασικά χαρακτηριστικά συγκεκριμένων γραμματειακών ειδών της ελληνιστικής περιόδου -του επιγράμματος του μυθιστορήματος και της βιογραφίας- θα επικεντρωθούμε σε συγκεκριμένα αποσπάσματα, προκειμένου να αναζητήσουμε καταρχήν χαρακτηριστικά της ποίησης στα ελληνιστικά επιγράμματα. Κατόπιν, διερευνώντας μια σκηνή στο έργο *Τα κατά Λευκίππη και Κλειτοφών*, θα αναδείξουμε τα στοιχεία που αντανακλούν την σχέση του ατόμου με τις ευρύτερες κοινωνικές αλλαγές της εποχής του. Εν τέλει, θα προσπαθήσουμε να δείξουμε τις αρχές της κατά Πλούταρχο βιογραφίας, καθώς και τις ιδιαίτερες αρετές ή ελαττώματα της συγκεκριμένης προσωπικότητας του Περικλή.

Επίγραμμα

Θεωρώντας τα κείμενά μας αποδεκτά ως *texti recepti* από την σύγχρονη φιλολογική κριτική και αποδεχόμενοι το γεγονός ότι δεν χρήζουν περαιτέρω κριτικής εξέτασης περί της αυθεντικότητάς των (*examinatio*), της χρονολογικής και θεματολογικής τους κατάταξης[1], θα συνοψίσουμε τα γενικότερα στοιχεία του ελληνιστικού επιγράμματος και των συγγραφέων που εμπλέκονται με τα συγκεκριμένα αποσπάσματα.

Το συγκεκριμένο γραμματειακό είδος χαρακτηρίζεται από δύο σημαντικές ιδιαιτερότητες. Το επίγραμμα αν και έχει μακρά παράδοση, ήδη από την πρώιμη ελληνιστική περίοδο διαφοροποιείται λειτουργικά και χρησιμοποιώντας εκφραστικά στοιχεία και ελεγειακό μέτρο δανεισμένα από τη λυρική ποίηση, γίνεται το κατ’ εξοχήν ποιητικό είδος της εποχής του (Βερτουδάκης Β., 2001, 140). Ως ποιητικό είδος δεν επιλέγει το δρόμο της πρωτοτυπίας, σε ό,τι αφορά στο μυθολογικό υλικό που διαχειρίζεται, καθώς οι ποιητές του μπορούν να ανατρέχουν σε ένα ήδη διαμορφωμένο *corpus*, δίχως να χρειάζεται να προσθέσουν νεωτερισμούς (Καλλίμαχου, απ. 612 pf) . Την ίδια στιγμή, όμως, επιλέγουν να μην ακολουθήσουν την πεπατημένη και αναζητούν τις σπανιότερες και πλέον δυσνόητες εκδοχές του μυθολογικού και γλωσσικού υλικού που διαχειρίζονται (Καλλίμαχου, *Αίτια*, 1.27).

Οι ποιητές στην προκειμένη περίπτωση είναι ο Καλλίμαχος ο Κυρηναίος, ο Μελέαγρος από τα Γάδαρα και ο Αντίπατρος ο Σιδώνιος. Κεντρική μορφή της ελληνιστικής ποίησης ο Καλλίμαχος, περ. 310-240 ΠΚΕ (Lesky, 1981,. 971-973) ξεχωρίζει για τη λιτή του διατύπωση, διακριτή ακόμη και στο μεταφρασμένο *επιτύμβιο* επίγραμμα που εξετάζουμε. Με πολύ λίγες λέξεις μάς αφηγείται την σχέση του με τον ποιητή Ηράκλειτο, έναν από τους τρεις διάσημους άνδρες της Αλικαρνασσού σύμφωνα με την περιγραφή του Στράβωνα (Καλλιμάχου, *Επιγράμματα*, 1997, 89). Ο θάνατός του, αναπόφευκτη μοίρα του ανθρώπου, δεν προκαλεί ελεγειακή θρηνωδία, αλλά λιγοστά ευγενικά δάκρυα (δείγμα *εγκράτειας*[2]) που ανεβαίνουν στα μάτια αυθόρμητα, όταν αναδύονται οι μνήμες που συνδέουν διαχρονικά τους ανθρώπους. Ο ήλιος βασιλεύει από μόνος του σε μια φυσική τάξη πραγμάτων. Με τις κουβέντες τους όμως οι δύο άνδρες βασίλεψαν τον ήλιο,

υπερβαίνοντας την παντοδυναμία του χρόνου. Ο Ηράκλειτος αναγνωρίζεται ως άξιος ποιητής, κι αν η φθαρτή του σάρκα υπακούει στις προσταγές του Ήδη -εδώ διαφαίνεται η επίδραση του Μίμνερμου και της άποψής του για το εφήμερο της ανθρώπινης ζωής- ο λόγος του απελευθερώνεται και αποκτά διαχρονική αξία. Την ίδια στιγμή ο ποιητής τονίζει αποτελεσματικά την αθανασία της ποίησης, είτε ως προσωπική του επιθυμία είτε ως έπαινο προς την δημιουργία του φίλου του Ηράκλειτου.

Ο δεύτερος ποιητής, ο Μελέαγρος από τα Γάδαρα, έγραψε *Στέφανον των επιγραμμάτων* περίπου το 100 ΠΚΕ και είναι ένας από τους ποιητές στον οποίο οφείλουμε εν μέρει τη διάσωση αρκετών επιγραμμάτων που περιλαμβάνονται στην *Παλατινή Ανθολογία*. Ακολούθησε στην επιγραμματοποιία του την αλεξανδρινή σχολή και οι αναφορές του στρέφονται προς το κρασί και τον έρωτα, φέροντας πιθανές επιδράσεις από την ποιητική του Ήδυλου του Σάμιου. Στο ερωτικό επίγραμμα που εξετάζουμε, το κύπελλο προσωποποιείται μέσω της επιθυμίας του ποιητή να φιλήσει το εύλαλο στόμα της Ζηνοφίλας. Ας κρατήσουμε εδώ μια σημείωση για το ρόλο του φιλιού που θα την χρειαστούμε αργότερα, καθώς ο ποιητής αναφέρει πως με το φιλί η φιλέραστη Ζηνοφίλα θα ρουφήξει απνευστί την ψυχή του.

Ο τρίτος ποιητής, ο Αντίπατρος από την Σιδώνα[3] και σύγχρονος του Μελέαγρου, θεωρείται πως ανήκει στην φοινικική σχολή, δηλαδή μια ομάδα ποιητών που δραστηριοποιήθηκε στα τέλη του 2ου και αρχές του 1ου ΠΚΕ αι. (Lesky, 1981, σ. 1020). Ενδεικτικό της περιόδου είναι το *αναθηματικό* (Βερτουδάκης , 2001, 141, 146) επίγραμμά του, στο οποίο καταγράφεται η πράξη της αφιέρωσης των θηρευτικών συνέργων του Δάμη, του Πίγρη και του Κλείτορα στον Πάνα. Πρόκειται για μια πράξη επιβίωσης της πανάρχαιας ανιμιστικής παράδοσης που εμψυχώνει το εργαλείο μέσω της ανάθεσης στην κατάλληλη θεότητα και της επακόλουθης ευλογίας που αποφέρει πλούσιους καρπούς στο κυνήγι. Εδώ έχουμε να κάνουμε με πολιτισμό που παράγεται από τη φύση (*cultura ex natura*) και το επίγραμμα μας οδηγεί στη φυσιολατρική διάθεση του Θεόκριτου. Ακολουθώντας πιθανώς παλαιότερα επιγραμματικά πρότυπα, ο ποιητής με την αναφορά του «ξειν» θυμίζει επιγράμματα τύμβων, αν και την ίδια λέξη αναγνωρίζουμε στο προηγούμενο επίγραμμα του Καλλίμαχου, μεταφρασμένη όμως ως «φίλε». Τα πρόσωπα, πραγματικά ή φανταστικά, δείχνουν μια τάση απομάκρυνσης από το ηρωικό πρότυπο με την εισαγωγή κοινών χαρακτήρων και διαφορετικών ρόλων.

Αναμφισβήτητα, ως είδη δεμένα με το παρελθόν της ελληνικής γραμματείας, τα συγκεκριμένα επιγράμματα φέρουν έντονες τις αισθητικές επιδράσεις της λυρικής ποίησης, ιδιαίτερα εκείνες που σχετίζονται με την εξατομίκευση και την αναζήτηση ή ανάδειξη νέων ρόλων.

Μυθιστόρημα

Καινοτομία για την ελληνιστική περίοδο το μυθιστόρημα χαρακτηρίζεται ως λογοτεχνικό είδος από τον πεζό, αφηγηματικό του λόγο και αντλεί τη θεματολογία του από φανταστικές περιπετειώδεις ιστορίες, γεμάτες έρωτα, ταξίδια και ενίοτε μονόλογους ή διάλογους κοινωνικού προβληματισμού. Το σκηνικό μέσα στο οποίο διαμορφώνεται η πλοκή του μυθιστορήματος, είτε είναι ιστορικό είτε όχι, αντικατοπτρίζει τις ατομικιστικές ιδιαιτερότητες του ελληνιστικού κόσμου (Λεντάκης 2001, 186), μέσα στον οποίο περιπλανούνται οι χαρακτήρες του, ακολουθώντας ένα στερεότυπο αφηγηματικό σχήμα (Λεντάκης 2001, 180). Ο όρος μυθιστορία -τον οποίο προσπάθησε να εισάγει ο Κοραής (Hagg, 2000, 27)- προσιδιάζει σε λογοτεχνικό είδος του οποίου το περιεχόμενο είναι εντελώς φανταστικό και μη πραγματικό.

Ο Αχιλλέας Τάτιος ή Στάτιος (Σουίδας, λήμμα *Αχιλλεύς Στάτιος, Αλεξανδρεύς*), συγγραφέας *Των Κατά Λευκίππην και Κλειτοφώντα*, έγραψε το μυθιστόρημά του ανάμεσα στο 172-196 (Τάτιος, 1990, 31). και χρησιμοποίησε ως κέντρο της πλοκής του την Αίγυπτο. Το μυθιστόρημά του είναι μη ιστορικό, πιθανώς το αρχαιότερο μη ιστορικό που έχει διασωθεί, και υπακούει στο στερεότυπο έρωτας-χωρισμός-επανένωση. Παρόλο που ερευνητές όπως ο Merkelbach αποδίδουν το στερεότυπο σε επιδράσεις των ελληνιστικών μυστηριακών θρησκειών (Τάτιος, 1990, 44), θα ήταν ορθότερο κατά την άποψή μας -αν αναζητάμε τέτοιου είδους πιθανές κατά τα άλλα επιδράσεις- να στραφούμε περισσότερο στον ελληνικό μύθο και τις πλατωνικές αντιλήψεις περί ψυχής. Η άποψη για παράδειγμα πως με το φιλί έρχεται κανείς σε επαφή με την ψυχή του άλλου, πέρα από εναγώνια αναζήτηση της ένωσης και της *κοινωνίας*, χαρακτηριστική σε μια πολύβουη αλλά ταυτόχρονα μοναχική κοινωνία όπως η ελληνιστική, αντιπροσωπεύει πλατωνικές μάλλον απόψεις. Οι αναζητούμενες από τον Merkelbach επιδράσεις θα μπορούσαν πιθανώς να στραφούν προς την κατεύθυνση της μαγείας, την οποία φαίνεται να έχει διδαχθεί η θεραπαινίδα της Λευκίππης στην συγκεκριμένη στιγμή της πρώτης επαφής των δύο νέων.

Η εμμονή του Κλειτοφώντα στην αναζήτηση του φιλιού είναι κατά την άποψή μας αντανάκλαση της εσωτερικής αγωνίας του ανθρώπου της ελληνιστικής περιόδου να ενωθεί, να συντροφέψει και ενδεχομένως να σταθεροποιήσει κοινωνικά τη θέση του μέσω της δημιουργίας οικογένειας. Αυτή η αγωνία είναι φυσική, αν συνειδητοποιήσουμε ότι εξαρχής η αρχαϊκή και κλασική ελληνική κοινωνία αναζητούσε τη σταθεροποίησή της στην ευημερία του οίκου και μετήλθε όλων των μέσων προκειμένου να προστατέψει τη δομική της λίθο. Η μετάβαση από τον οίκο στην πυρηνική οικογένεια με τη στενότερη σημασία της δεν αναιρεί τις ψυχικές πιέσεις που δέχεται ο πολίτης της ελληνιστικής περιόδου να αναζητήσει ένα σταθερό κέντρο επιβίωσης. Τούτη η μετάβαση ίσως φαίνεται ακόμα καλύτερα τους βυζαντινούς χρόνους, κατά τους οποίους η πυρηνική οικογένεια διαδραματίζει σημαντικότατο ρόλο στη συγκρότηση της κοινωνικής δομής.

Ένα άλλο επίπεδο ερμηνείας μας οδηγεί στην αντίληψη της ιερότητας του φιλιού. Ήδη στις κοινωνίες της 2ης ΠΚΕ χιλιετηρίδας τόσο στην βόρεια Αφρική όσο και στην Ευρώπη ή την Ασία οι άνθρωποι πλησιάζουν τα πρόσωπά τους σε μια συμβολική χειρονομία πνευματικής ένωσης μέσω της ανταλλαγής της ανάσας (Perella, 1969, 4). Οι άνθρωποι που μοιράζονται έναν κοινό πολιτισμό, μοιράζονται επίσης και ένα κοινό λεξικό, με το οποίο μπορούν και μεταφράζουν τις κοινωνικές συμπεριφορές τους. Η ελληνιστική περίοδος διαθέτει το λήμμα φιλί στην κοινωνική λεξικογραφία της και πιθανώς κατέχει τα πρωτεία στην υιοθέτηση του ερωτικού φιλιού ως κανόνα ερωτικής συμπεριφοράς. Μια άλλη ερμηνεία περισσότερο πεζή θέλει το φιλί να είναι μια ανάμνηση της προμασημένης τροφής, την οποία μεταβίβαζαν οι μητέρες στα νεογνά σε πρωτόγονες κοινωνίες και συνεπώς είναι ένα σύμβολο προστασίας και φροντίδας. Οποιαδήποτε εκδοχή και αν υιοθετήσει κανείς, η αναζήτηση του φιλιού είναι αναζήτηση κοινωνίας και τούτο συνειδητά ή ασυνείδητα ο συγγραφέας το αποδίδει στη συγκεκριμένη σκηνή του έργου του. Συνεπώς, αντί να αισθανόμαστε ως ηδονοβλεψίες ή ωτακουστές (Λεντάκης, 2001, 193), θα μπορούσαμε πιθανώς να αισθανθούμε μάρτυρες μιας σκηνής στην οποία η ανάγκη για επικοινωνία είναι τόσο καθοριστική, ώστε κατεργάζεται τέχνες.

Η *αιδώς* και η *εγκράτεια* της Λευκίππης είναι φαινομενική στην παρούσα σκηνή, αλλά αποτελεί ένα από τα ακλόνητα στοιχεία της θεματικής του έργου σε όλη του την έκταση. Στη συγκεκριμένη σκηνή επικρατεί πιθανώς μια επικούρεια εκτροπή στην αναζήτηση της ηδονής. Η επικούρεια φιλοσοφία παρούσα εν δυνάμει -όπως και η Στωική άλλωστε- στη λογοτεχνική παραγωγή, θεωρεί την εκτροπή αναγκαία προϋπόθεση για την αποτελεσματικότητα των ηθικών συμβουλών. Πρέσβευε πως, εφόσον ένας άνθρωπος ακολουθεί την επικούρεια διδασκαλία, επιδιώκοντας την ηδονή και αποφεύγοντας τον

πόνο, κάθε εκτροπή των ατόμων του νου του αποτελεί αφορμή για ελεύθερη απόφαση για πράξη (Long, 1997, 106). Από αυτή την άποψη, λοιπόν, βρισκόμαστε μπροστά σε μια επικούρεια εκτροπή, που δεν αποκλείει όμως το ηθικό μέτρο.

Επιφανειακά ρηχό το μυθιστόρημα δεν χαίρει ιδιαίτερης εκτίμησης από αρκετούς ερευνητές. Όμως, σε βαθύτερο επίπεδο ερμηνείας του σίγουρα καταγράφει ακόμη και ψυχικές προδιαθέσεις, ήθη και έθιμα της εποχής του και μεταφέρει -σε ό,τι αφορά στους χαρακτήρες του- μια ψυχογραφική κατά την εκτίμησή μας εικόνα της εποχής του.

Βιογραφία

Η στροφή της ελληνιστικής κοινωνίας προς την εξατομίκευση ήταν φυσικό να επηρεάσει και την βιογραφία. Σύμφωνα με τα λόγια του ίδιου του Πλούταρχου (Χριστόπουλος, 2001, σ. 230) η βιογραφία στοχεύει στην αποκάλυψη της ψυχής, συνεπώς ανταποκρίνεται στις γενικότερες τάσεις της εποχής του. Οι ηθικές ιδιότητες αντανακλώνται στις ανθρώπινες πράξεις και από αυτή την άποψη μας βοηθούν να κατανοήσουμε τα κίνητρα των πράξεων. Συνεπώς επιμέρους γεγονότα από τη ζωή ενός ανθρώπου, ανεξάρτητα από τη χρονολογική σειρά τους, βοηθούν στην καταγραφή των αρετών ή των ελαττωμάτων, παράγοντας ένα ψυχολογικό πορτραίτο. Η ιδέα του πορτραίτου στην τέχνη είναι αποκύημα της εξατομίκευσης για την οποία συζητήσαμε και αποτελεί χαρακτηριστικό γνώρισμα της ελληνιστικής περιόδου (Spivey, 1999, 299-305).

Ακολουθώντας αυτήν την προοπτική στο *Περικλής-Φάβιος Μάξιμος* (Πλούταρχος, 1993) ο Πλούταρχος στα κεφ. 4 και 5 αναφέρεται στους διδασκάλους του Περικλή, τον Δάμωνα, τον Ζήνωνα τον Ελεάτη, και τον Αναξαγόρα τον Κλαζομένιο. Η μουσική του παιδεία λοιπόν, η κριτική σκέψη και η σοβαρότητα είναι εν δυνάμει χαρακτηριστικά που όφειλε ο Περικλής στους διδασκάλους του και ιδιαίτερα στον Αναξαγόρα με τον οποίο διατηρούσε στενή σχέση. Οι διδασκαλίες του Αναξαγόρα είναι εκείνες που τον βοήθησαν να απαλλαχθεί από τη δεισιδαιμονία, και να χαρακτηρίσει ως ανοησία το φυλακτό που δέχθηκε από τις γυναίκες κατά την ασθένειά του (38.2).

Η αναφορά του συγγραφέα στο περιστατικό (5.2) της εξύβρισης του Περικλή, από «κάποιον τιποτένιο και ξεδιάντροπο», στοχεύει καταρχήν στο να παρουσιάσει τον καλλιεργημένο χαρακτήρα του, αλλά και να αντιπαρατεθεί στις απόψεις του ποιητή Ίωνα, ο οποίος παρουσίαζε τον Περικλή ως επηρμένο και αλαζονικό στις σχέσεις του με τους ανθρώπους. Οι αρετές που αναδεικνύονται σε αυτό το περιστατικό είναι η ανεκτικότητα, η πραότητα, η αυτοκυριαρχία και η επιείκεια. Συνεκτιμώντας, όμως τις απόψεις του Ίωνα (5.3), θα πρέπει να υποθέσουμε ότι υπήρξε και μια μερίδα ανθρώπων που εύρισκε στον Περικλή τα ελαττώματα της έπαρσης, της αλαζονείας και του εγωισμού.

Ο δίκαιος χαρακτήρας του Περικλή φαίνεται κατά τον Πλούταρχο στο γεγονός ότι δεν συγκαλύπτει την απάτη του γιου του και καταφεύγει στη δικαιοσύνη (36.4). Η ψυχική του δύναμη ως αποτέλεσμα του σθένους και όχι της σκληρότητας αποκαλύπτεται για άλλη μια φορά στο γεγονός ότι δεν γονάτισε και δεν πρόδωσε τον εαυτό του με τους αλλεπάλληλους θανάτους των οικογενειακών του προσώπων (36.8-9).

Ο Πλούταρχος αποδίδει στην σωφροσύνη και όχι στην ατομική ανάγκη το γεγονός ότι πρότεινε ο Περικλής την κατάργηση του νόμου που αφορούσε τα νόθα παιδιά (37.2), καθώς είναι πιθανό το αίτημά του για κατάργηση του νόμου να απασχολούσε και άλλους συμπολίτες του, που είχαν χάσει τους φυσικούς συνεχιστές του οίκου τους. Στην συνέχεια (38.4) ο Περικλής επισημαίνει ότι κανένας Αθηναίος πολίτης δεν φόρεσε εξαιτίας του μαύρα ρούχα. Εδώ ο Πλούταρχος αναφέρεται στην φιλικότητα την επιείκεια και τη μεγαλοψυχία που τον διέκρινε στην αντιμετώπιση των αντιπάλων του, γιατί ουσιαστικά

πολλοί Αθηναίοι φόρεσαν μαύρα εξαιτίας της πολιτικής του και γενικότερα της πολιτικής της σύγκρουσης. Παρόλη τη δύναμη που διέθετε και το αναγνωρισμένο κύρος που επισκίαζε τους αντιπάλους του, κατάφερε κάτω από δύσκολες συνθήκες και συγκρούσεις να μην προξενήσει σε κανένα ανεπανόρθωτο κακό.

Τέλος, ο Πλούταρχος αποδέχεται και αιτιολογεί τον χαρακτηρισμό Ολύμπιος για τον Περικλή (39.2) εφόσον οι αρετές του και η ακηλίδωτη ζωή του, ακόμα και όταν εξουσίαζε, ομοίαζαν με εκείνες των θεών. Η αλήθεια των λεγομένων και των ισχυρισμών του βιογράφου επιβεβαιώνεται από το γεγονός ότι οι Αθηναίοι μετά τον θάνατό του αναγνώρισαν πώς δεν υπήρχε πολιτικός του ύψους και του ήθους του Περικλή (39.3-4)

Επίλογος

Η αλληλεπίδραση μεταξύ των ελληνικών και μη-ελληνικών πολιτισμών είναι μία από τις σταθερές της ελληνικής ιστορίας,. Τούτη η αλληλεπίδραση δεν ήταν ποτέ εντονότερη απ' ό,τι στην ελληνιστική περίοδο. Ακολουθώντας τις προτροπές του Θεόκριτου (*Ειδ.* 14.57–68) πολλοί αναζήτησαν την τύχη τους στα νέα μακεδονικά βασίλεια που προέκυψαν από τα συντρίμμια της αυτοκρατορίας του Αλέξανδρου, φέροντας μαζί τους την κλασική παράδοση της αρχαιοελληνικής γραμματείας. Εκείνο βέβαια που χρειάστηκε να εξασφαλίσουν ήταν αρχικά η επιβίωσή τους σε ένα υπό διαμόρφωση κοινωνικό *status* με διευρυμένα όρια. Η ταυτότητα του κλασικού πολίτη δεν είχε νόημα στα ελληνιστικά βασίλεια και το μοναρχικό διοικητικό πρότυπο, ούτε εξασφάλιζε πολιτισμική στεγανότητα από τις τοπικές παραδόσεις ήθη και έθιμα.

Μέσα στο νέο -εντασιογόνο κοινωνικά και πολιτισμικά- περιβάλλον με διαφορετικά ρεύματα και αλληλεπιδράσεις ήταν φυσικό τα ελληνιστικά γραμματειακά είδη να στραφούν στην *έκφρασιν*, την συμβολική ή απλά διακοσμητική λογοτεχνική αφήγηση και τον καθορισμό του ρόλου του ατόμου. Υπό τις πιέσεις της μοναρχικής πολιτικής καλλιεργήθηκαν νέοι ρόλοι στην φανταστική αφήγηση (ο πειρατής, ο μονομάχος, ο σκλάβος ή η σκλάβα θεραπαινίδα, ο απλός χωρικός ή ο ψαράς και ο κυνηγός), που απέχουν μακράν της μίμησης του κλασικού ηρωικού προτύπου και διερευνούν σε μεγαλύτερο βάθος την ιδιοσυγκρασία των απλών ή των επιφανών προσώπων. Ιδωμένα από αυτή την οπτική γωνία τα γραμματειακά είδη της ελληνιστικής περιόδου αποκτούν διαφορετική αξία, ακόμα και όταν κρίνονται αυστηρά βάσει των σύγχρονων αισθητικών αξιών.

Βιβλιογραφία

Αχιλλέας Αλεξανδρέας Τάτιος, (1990), *Λευκίππη και Κλειτοφών*, Αθήνα: Ίδρυμα Γουλανδρή-Χορν.

Bastianini G. Gallazzi, C. (eds.), with Austin C., (2001), *Posidippo di Pella: Epigrammi (P.Mil.Vogl. VIII 309)*, Milan: Papiri dell'Universita degli Studi di Milano.

Βερτουδάκης Β., κ.ά. (2001), *Γράμματα Ι: Αρχαία Ελληνική και Βυζαντινή Φιλολογία, τόμ. Β΄, Ελληνιστική και Αυτοκρατορική Περίοδος*, Πάτρα: Ε.Α.Π.

Hagg T., (2000), *Το αρχαίο μυθιστόρημα*, Αθήνα: Μ.Ι.Ε.Τ.

Παγωνάρη-Αντωνίου, Φ., (επιμ.) (1997*), Καλλίμαχου Επιγράμματα*, Αθήνα: Καρδαμίτσας.

Lesky A., (1981), *Ιστορία της αρχαίας ελληνικής λογοτεχνίας*, (μτφρ. Α. Τ. Τσοπανάκης), Θεσσαλονίκη: Αφοί Κυριακίδη.

Long A.A., (1997), *Η Ελληνιστική Φιλοσοφία*, Αθήνα: Μ.Ι.Ε.Τ.

Perella, N. (1969). *The Kiss Sacred and Profane: An Interpretative History of Kiss Symbolism and Related Religio-Erotic Themes*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Πλούταρχος, (1993), *Βίοι Παράλληλοι, Περικλής-ΦάβιοςΜάξιμος*, Αθήνα: Κάκτος.

Spivey N. (1999), *Αρχαιοελληνική Τέχνη*, (μτφρ. Γ.Τζήμας), Καστανιώτης, Αθήνα:

Σημειώσεις

[1] Για παράδειγμα, από τον πάπυρο του Ποσίδιππου έχουμε πλέον ενδείξεις ότι ο θεματολογικός διαχωρισμός των επιγραμμάτων σε επιτύμβια, αναθηματικά και ερωτικά ανάγεται στον 3ο Π.Κ.Ε αι. και είναι λειτουργικότερος ως προς τη σχέση τίτλου και επιγράμματος, αντίθετα από τις αυθαίρετες ενίοτε κατατάξεις των Βυζαντινών (G. Bastianini et al, 2001, σσ. 24-26).

[2] Την εποχή της πρώιμης ελληνιστικής φιλοσοφίας η ψυχολογική και ηθική έννοια της λέξης εγκράτεια δεν είναι πλέον γλωσσικό τέχνασμα για την έκφραση της αυτοκυριαρχίας, αλλά στάση ζωής και χαρακτηριστικό που επηρεάζει σημαντικά ως ιδανικό την ελληνιστική και τη ρωμαϊκή κοινωνία.

[3] Αναφέρεται από τον Βαλέριο Μάξιμο στο *VALERI MAXIMI FACTORVM ET DICTORVM MEMORABILIVM LIBER I* 1.8.ext.16.

Λογοτεχνία, Φιλολογία

Γεώργιος Βιζυηνός, ένας μοντερνιστής ηθογράφος

Λέξεις κλειδιά: *αυτοαναφορικότητα, αυτοβιογραφία, Βιζυηνός, διήγημα, ηθογραφία, ρεαλισμός, ρεαλιστική αγροτική ηθογραφία, ψυχογραφία*

Ανδρονίκη Μαστοράκη, MSc στη Συστηματική Φιλοσοφία, συγγραφέας και κριτικός

Στα μέσα του 19ου αιώνα εμφανίστηκε στην Ευρώπη ένα καλλιτεχνικό κίνημα που έμελλε να αποτελέσει αντικείμενο πολλών συζητήσεων. Το κίνημα αυτό, που ονομάστηκε ρεαλισμός, αποτέλεσε τον πρόδρομο του νατουραλισμού και πρότεινε, μέσα από την αντικειμενική παρατήρηση, την αντίδραση στις ρομαντικές υπερβολές της φαντασίας,την κυριαρχία του επιστημονισμού, του εμπειρισμού και του θετικισμού. Η εφαρμογή του θεμελιακού αιτήματος του ευρωπαϊκού ρεαλισμού, η πιστή αναπαράσταση της σύγχρονης πραγματικότητας, σε χώρες με καθυστερημένη βιομηχανική ανάπτυξη, δεν μπορούσε να αγνοήσει βέβαια μια βασική όψη της δικής τους πραγματικότητας, την αγροτική. Έτσι, δημιουργείται ένας ξεχωριστός κλάδος του ευρωπαϊκού ρεαλισμού που επικεντρώνεται στην ζωή μικρών, αγροτικών κοινωνιών.

Οι Έλληνες πεζογράφοι που εμφανίστηκαν στο τέλος της δεκαετίας του 1870 και στην δεκαετία του 1880 προσάρμοσαν στα Ελληνικά τις συμβάσεις αυτού του είδους του ρεαλισμού που έγινε γνωστός με τον συμβατικό όρο ηθογραφία (Αναστασιάδου, 2000, 137). Μέσα σε αυτό το πνεύμα οι νεοέλληνες συγγραφείς ηθογραφικών διηγημάτων αναλαμβάνουν να αναπαραστήσουν την ποιμενική ζωή κάποιας συγκεκριμένης περιοχής, βασίζοντας την αναπαράσταση αυτή στην ιδιαίτερη διάλεκτο, στον λαϊκό πολιτισμό και στο συγκεκριμένο περιβάλλον. Η ηθογραφική πεζογραφία καταλήγει σε δύο βασικές κατευθύνσεις: α) ειδυλλιακή ωραιοποίηση της καθημερινής ζωής στην ύπαιθρο και β) ενασχόληση και με τις σκοτεινές, σκληρές όψεις της καθημερινής ζωής στον ίδιο πάλι φυσικό χώρο[1].

Τον Βιζυηνό μπορούμε να κατατάξουμε σε αυτό που ο Βουτουρής ονομάζει ‘ρεαλιστική αγροτική ηθογραφία’ (Βουτουρής, 1995, σσ. 259-262). Χρησιμοποιεί μεν τις συμβάσεις του ρεαλισμού, αλλά ακραία με σκοπό να τις ανατρέψει (Βίττι, 1991, 37-40, 57-65, 68-75, 83-96). Από την μία χρησιμοποιεί τους νόμους του ρεαλισμού, κατά το πρότυπο του Balzac (Πολίτου Μαρμαρινού, 1987, 220), την εξονυχιστική δηλαδή παρατήρηση και την φροντίδα για τεκμηρίωση, έτσι ώστε να επιτυγχάνει την πειστική αναπαράσταση των πράξεων των ηρώων του, την επιτυχημένη σκιαγράφηση των χαρακτήρων και την επιτυχημένη ερμηνεία της συμπεριφοράς τους. Από την άλλη, όμως, χρησιμοποιεί και «τους νόμους της αγωνίας και της πλάνης που θέτουν υπό αμφισβήτηση την ύπαρξη μιας και μοναδικής πραγματικότητας, την οποία υποτίθεται ότι αποδίδει ο ρεαλισμός» (Αναστασιάδου, 2000, 139).

Με τον ίδιο τρόπο χρησιμοποιεί όλες τις αφηγηματικές τεχνικές του ηθογραφικού διηγήματος, για διαφορετικό όμως σκοπό και με διαφορετικό αποτέλεσμα από τους σύγχρονούς του ηθογράφους. Για παράδειγμα, και τα δύο διηγήματα αναφέρονται σε γεγονότα που συνέβησαν στο παρελθόν, η άμεση παρουσία όμως του αφηγητή, με την χρήση πρωτοπρόσωπης αφήγησης, «καθορίζει αυτόματα και την φύση του αντικειμένου του, μεταβάλλοντάς το σε σύγχρονο και πραγματικό, δηλαδή σε ντοκουμέντο» (Μουλλάς, 2001, με΄). Επιτυγχάνεται με τον τρόπο αυτό, ταυτόχρονα, η απαίτηση για το σύγχρονο του θέματος και για την αληθοφάνεια της αφήγησης. Τον ίδιο σκοπό εξυπηρετεί και η υιοθεσία

λόγιου λόγου –καθαρεύουσα– όταν απευθύνεται ο αφηγητής άμεσα στον αναγνώστη, και λαϊκού λόγου –δημοτική με στοιχεία ντοπιολαλιάς– όταν απευθύνεται έμμεσα σε αυτόν μέσω των διαλόγων των ηρώων (Χρυσανθόπουλος, 1994, σ. 29). Στο διήγημα “Μοσκώβ-Σελήμ” για παράδειγμα «ο αφηγητής περιγράφει τον τόπο με τρόπο ανάλογο αυτού που ο χαρακτήρας αφηγείται στην ιστορία, υπογραμμίζοντας έτσι το ρόλο του αφηγητή ως αυτόπτη μάρτυρα των γεγονότων του παρόντος της αφήγησης και το ρόλο του Σελήμ ως αυτόπτη μάρτυρα των γεγονότων του παρελθόντος» (Χρυσανθόπουλος, 1994, σ. 143).

Εντούτοις, ο Βιζυηνός δεν εμμένει στη θεματολογία, στο να επιλέξει δηλαδή ένα σύγχρονο και αληθοφανές αντί ενός ιστορικού θέματος. Αυτό που τον ενδιαφέρει πρώτιστα είναι να δείξει τις δύσκολες συνθήκες της ζωής, ώστε να αφυπνίσει την συνείδηση του αναγνώστη. Στην ίδια λογική εντάσσεται και η χρήση των λοιπών λαογραφικών στοιχείων στα διηγήματά του. Φαινομενικά μόνο ανταποκρίνονται στο κάλεσμα της ηθογραφίας για απεικόνιση των ηθών και των εθίμων. Στην ουσία συμφωνούν με τις ψυχολογικές αναλύσεις των ηρώων του[2]. Αυτό στο οποίο επικεντρώνονται οι συνθέσεις του Βιζυηνού είναι, εν τέλει, η ψυχογραφία των χαρακτήρων των ηρώων του και ο τρόπος με τον οποίο αυτοί συγκρούονται με τις δομές και τις προκαταλήψεις του περιβάλλοντός τους[3].

Συνακόλουθα και οι περιγραφές του φυσικού τοπίου, στοιχείο καθαρά ηθογραφικό, δεν έχουν σκοπό να αποδώσουν το ειδυλλιακό του περιβάλλοντος αλλά βρίσκονται «σε ανταπόκριση ή αντίθεση με ανθρώπινες ψυχικές καταστάσεις» (Μουλλάς, 2001, σ. ρ΄). Έτσι, στο “Μόνον της ζωής του ταξείδιον” η περιγραφή που δείχνει την «*αγρίαν μελαγχολίαν της Φύσεως*» σκοπό έχει να συμβάλει στους εφιάλτες του μικρού εγγονού, ενώ η περιγραφή του τοπίου της Βιζώς ταυτίζεται με την ψυχολογία του παππού: «*Μεταξύ της φυσιογνωμίας της σκηνής και της εκφράσεως του ωχρού και μαραμένου του παππού προσώπου, όπως εφωτίζετο υπό των τελευταίων του ηλίου ακτίνων, υπήρχε τόση ομοιότης, τόση στενή συγγένεια!…*». Στο “Μοσκώβ-Σελήμ”, επίσης, η περιγραφή του τοπίου της Καϊνάρτζας μας προετοιμάζει εύστοχα για την ιστορία του ήρωα: «*ενόμισα ότι μετετέθην αίφνης εις τινα μικράν όασιν των στεππών της μεσημβρινής Ρωσσίας*».Ενδιάμεσα, εντούτοις, στην αφήγηση του συγγραφέα παρεμβάλλονται συχνά οι αφηγήσεις των ίδιων των ηρώων του. Η λειτουργία των εγκιβωτισμένων αυτών αφηγήσεων είναι διττή: αφενός εξυπηρετεί στην εξέλιξη της πλοκής και στη δημιουργία ρεαλιστικών ανατροπών και αφετέρου μετέχει στα αυτοβιογραφικά και αυτοαναφορικά στοιχεία των διηγημάτων.

Στο διήγημα “Μοσκώβ-Σελήμ” ο συγγραφέας διεκδικεί το ρόλο ενός απλού χρονογράφου («*ως απλούς χρονογράφος … θα γράψω την ιστορία σου*») που, αφού παρουσιάσει τον ήρωά του και διηγηθεί το χρονικό της γνωριμίας τους, του παραχωρεί αμέσως το λόγο. Έτσι, ο κύριος φορέας της αφήγησης είναι ο Μοσκώβ-Σελήμ, ενώ ο αρχικός αφηγητής παρεμβάλλεται συχνά για να δώσει εξηγήσεις ή να βγάλει συμπεράσματα. Όπως εύστοχα αναφέρει ο Μουλλάς «είναι χαρακτηριστικό ότι η εγκιβωτισμένη αφήγηση του Μοσκώβ-Σελήμ εγκιβωτίζει και άλλες με τη σειρά της (….) τα πρόσωπα του διηγήματος μεταβάλλονται σε αφηγητές με την ίδια ευκολία που οι αφηγητές μεταβάλλονται σε πρόσωπα του διηγήματος» (Μουλλάς, 2001, σ. ρκδ΄). Αναλογικά, στο διήγημα “Το μόνον της ζωής του ταξείδιον” κύριος αφηγητής είναι ο συγγραφέας, ο ενήλικος του σήμερα, αλλά ταυτόχρονα και ο Γεωργάκης, το δεκάχρονο παιδί του παρελθόντος. Η συνύπαρξη αυτή, ενός παιδιού και ενός ενηλίκου στο πρώτο ενικό πρόσωπο, σε συνδυασμό με έναν ομώνυμο χαρακτήρα, τον παππού, «δημιουργεί μια σύντηξη ονομάτων, χαρακτήρων και λειτουργιών, μια και ένα όνομα δηλώνει τρεις διαφορετικές γενιές και τρεις διαφορετικές οπτικές γωνίες: την παιδική, την του ενηλίκου και την γεροντική» (Χρυσανθόπουλος, 1994, σ. 114).

Μέσα από αυτές τις αφηγήσεις αναγνωρίζουμε και την συμμετρία που υπάρχει ανάμεσα στον συγγραφέα και την διαδικασία συγγραφής αφενός και στον αφηγητή και την περιγραφή των χαρακτήρων αφετέρου: «*Σ' αυτόν αν πης τον πόνο σου, είναι σαν να τον είπες εις όλο τον κόσμο*» μονολογεί ο Σελήμ. Όπως το χαρτί για τον συγγραφέα, έτσι και ο αφηγητής θα μείνει «*ακίνητος, αμίλητος*» ώστε να μπορέσει ο Σελήμ να πει τον πόνο του. Πιο ορατή αυτή η συμμετρική σχέση γίνεται στο διήγημα "Το μόνον της ζωής του ταξείδιον", καθώς υπογραμμίζεται από την συνειρμική συγγένεια των επαγγελμάτων του συγγραφέα και του ράφτη[4]. Την συμμετρικότητα αυτή τονίζει και η φράση «*τότε δεν ήξευρον ακόμη να γράφω*» αφού εντείνει την σύγκριση μεταξύ των δύο τεχνών: της ραπτικής, στην οποία ο Γεωργάκης μαθήτευε, και της συγγραφής, την οποία ακόμη δεν ήξερε. Η αντιπαράθεσή τους αυτή «διαλύει κάθε αμφιβολία για την συνάφεια και την συμμετρικότητά τους, ταυτόχρονα όμως φωτίζει και τον αυτοαναφορικό άξονα συγγραφέα-συγγραφής (κειμένου)» (Χρυσανθόπουλος, 1994, 124).

Στον ίδιο αυτοαναφορικό άξονα κινούνται και οι προφορικές αφηγήσεις του παππού που περνούν από γενιά σε γενιά. Αν και βασίζονται σ' ένα γραπτό κείμενο (στις ιστορίες του Ηροδότου), μετασχηματίζονται σε ένα άλλο γραπτό κείμενο. Έτσι η ιστορία ξαναγράφεται και η διαφορά ανάμεσα στον προφορικό και τον γραπτό λόγο γίνεται πιο φανερή. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει και ο Χρυσανθόπουλος, το συγκεκριμένο διήγημα «είναι καθ' ολοκληρίαν αφιερωμένο στον προσδιορισμό του λογοτεχνικού χώρου και στην προβληματική της διάρθρωσής του, προσπαθώντας εναγωνίως να κρύψει τα προβλήματα που αντιμετωπίζει και «*να ράψη τα νυφιάτικα χωρίς ραφή και ράμμα*» (Χρυσανθόπουλος, 1994, 112). Έτσι, ο συγγραφέας βρίσκεται 'εγγεγραμμένος' στο κείμενο με τον ίδιο τρόπο που έχουν 'εγγραφεί' και οι χαρακτήρες του.

Ένα άλλο χαρακτηριστικό μοτίβο, εκτός από τα αυτοβιογραφικά και αυτοαναφορικά στοιχεία, στα διηγήματα του Βιζυηνού είναι και το θέμα «της απατηλής συνείδησης και της πλάνης σχετικά με την πραγματικότητα» (Μουλλάς, 2001, σ. ρκε΄). Οι ήρωες των διηγημάτων του δεν γνωρίζουν δηλαδή ακριβώς τα γεγονότα και τα πραγματικά περιστατικά. Η σύνθεση των διαφορετικών πραγματικοτήτων εκφράζεται μέσα από αντιθέσεις στο επίπεδο του φύλου, της οικογένειας και της εθνικότητας, «αφού οι χαρακτήρες έχουν δύο ταυτότητες ή εκφράζουν διαφορετικές, συχνά συγκρουόμενες, θέσεις» (Αναστασιάδου, 2000, 140).

Στο διήγημα "Το μόνον της ζωής του ταξείδιον" βλέπουμε τον παππού να αφηγείται στον εγγονό τα παραμύθια που άκουσε από την γιαγιά του και να τα πιστεύει για αληθινά. Ο εγγονός με την σειρά του φαντάζεται την ζωή του με βάση τις περιπέτειες που τού αφηγείται ο παππούς του και που νομίζει για δικές του. Οι προσωπικότητες και των δύο χαρακτήρων έχουν καθοριστεί από τον ρόλο των μελών της οικογένειας. «Η εμπιστοσύνη του εγγονού προς τον παππού αποτελεί επανάληψη της εμπιστοσύνης που έδειξε ο παππούς προς την δική του γιαγιά» (Χρυσανθόπουλος, 1994, σ. 27). Αυτό όμως δεν είναι το μοναδικό σημείο όπου η οικογένεια επεμβαίνει βίαια στην ζωή των ηρώων και τους στιγματίζει. Ο πατέρας του παππού, όπως και η μητέρα του Μοσκώβ-Σελήμ, έπαιξαν τον ρόλο τους από πολύ νωρίς, μεταμφιέζοντας τα αγόρια τους σε κορίτσια, αν και για διαφορετικούς λόγους ο καθένας: ο πρώτος για να αποφύγει την αρπαγή του γιου του από τους γενίτσαρους και η δεύτερη για να έχει ένα ψυχολογικό στήριγμα, μια και δεν κατάφερε να αποκτήσει κόρη.

Έτσι ο παππούς θα περάσει τα πρώτα χρόνια της ζωής του νομίζοντας ότι είναι κορίτσι και θα μάθει να κεντάει και να πλέκει. Στα δέκα του χρόνια θα του αλλάξουν τα κοριτσίστικα ρούχα, θα τον μετατρέψουν «*έτσι δια μιας*» σε αγόρι και θα τον παντρέψουν με την πρώην καλύτερή του φίλη. Όμως άνδρας από τη μια στιγμή στην άλλη δεν μπορεί να γίνει: «*Ακόμα*

δεν έμαθα πως να δένω το καινούριο μου καβάδι, και μ' έδωσαν και γυναίκα για να κυβερνήσω!». Ενενήντα περίπου χρόνια μετά ο εγγονός διαπιστώνει ότι η μορφή του παππού, με το γυναικείο εργόχειρο στα χέρια του, ενέχει «*πολύ το θηλυπρεπές και γυναικείον*». Η αυταρχική γιαγιά από την άλλη μεριά, η οποία εξομοιώνεται με γενίτσαρο («*… αντί να με πάρη κανένας Γιανίτσαρος – μ' επήρε η γιαγιά σου*»), «τυπική περίπτωση γυναικείας αλλοτρίωσης, μεταβάλλει τη στέρησή της σε επιθετικότητα και ανάγκη κυριαρχίας» (Μουλλάς, 2001, σ. ριθ΄). Έτσι, τα χαρακτηριστικά των δυο φύλων εμφανίζονται αντιστραμμένα: η ύπαρξη μιας 'αρσενικής' γιαγιάς αντισταθμίζει την παρουσία ενός 'θηλυκού' παππού.

Η διάκριση αρσενικού και θηλυκού είναι γενικά επισφαλής στο διήγημα: από την μία ο παππούς που μέχρι τα δέκα του χρόνια νόμιζε ότι ήταν κορίτσι, και από την άλλη ο εγγονός που νόμιζε ότι άκουγε την φωνή βασιλοπούλας, ενώ όλοι οι συμμαθητές του ήξεραν ότι επρόκειτο για την φωνή ευνούχου. Ό,τι ενώνει παππού και εγγονό είναι η εμπειρία της καταπίεσης και το όνειρο της φυγής, οι ανεκπλήρωτες επιθυμίες και οι αποδράσεις στον χώρο του μύθου. Όταν ο εγγονός μιλάει για τις πραγματικές εμπειρίες του στην Πόλη, το «*Ας τ' αυτά!*» του παππού τον επαναφέρει στον κόσμο της φαντασίας. Όταν ο παππούς μιλάει για τα ανεκπλήρωτα ταξίδια του, ο εγγονός δυσκολεύεται να δεχτεί την δυσαρμονία ανάμεσα στην πραγματικότητα και τον μύθο. Έτσι και το ταξίδι της επιστροφής[5] του Γεωργάκη μεταφράζει αυτό ακριβώς το «αδιάκοπο πέρασμα από το φανταστικό στο πραγματικό και από την μεταφορά στην κυριολεξία» (Μουλλάς, 2001, ριζ΄).

Ο χαρακτήρας του παππού έχει πολλά κοινά σημεία με αυτόν του Μοσκώβ-Σελήμ. Έχουν κοινή αφετηρία –αν και ο Μοσκώβ, αντίθετα απ' τον παππού, ήξερε ότι ήταν αγόρι και σιχαινόταν να τον ντύνουν σαν κορίτσι– και κοινή κατάληξη. Αν όμως ο παππούς, υποταγμένος στην θέληση της γυναίκας του, αντισταθμίζει την ασάλευτη ζωή του με φανταστικά ταξίδια και οράματα, ο Μοσκώβ-Σελήμ ζει μέσα στον πραγματικό κόσμο της δράσης, διασχίζοντας τεράστιες εκτάσεις ως πολεμιστής του σουλτάνου. Περιφρονημένος και αδικημένος από τον πατέρα του μέσα στην οικογένεια, επιζητεί την δικαίωσή του με τη δράση και με την ηρωική συμπεριφορά του στα πεδία των μαχών. «Ο παππούς καταφεύγει στο μύθο. Ο Μοσκώβ-Σελήμ αγωνίζεται μέσα στην ιστορία» (Μουλλάς, 2001, ρκβ΄). Αλλά και όταν ακόμα κατάφερε να κερδίσει την αγάπη του πατέρα του αυτή πλέον δεν είχε καμία αξία αφού είχε μεταμορφωθεί πλέον σε έναν μέθυσο και ανόητο γέρο και «*στοργή και αξιοπρέπεια πατρική δεν υπήρχον πλέον παρ' αυτώ*».

Η αφήγηση στο διήγημα αυτό κυριαρχείται, εκτός από την σύγκρουση του αρσενικού και του θηλυκού, και από την σύγκρουση του ρωσικού και του τουρκικού. Απογοητευμένος από την αδικία και την σκληρότητα που γνώρισε από τους ομοεθνείς του, γίνεται μάρτυρας περιποιήσεων «*σχεδόν απιστεύτους*» από τους μέχρι τότε άσπονδους εχθρούς του: «*Και όμως ήσαν Ρώσσοι αυτοί που έβλεπε εμπρός του!*». Παρόλο που, όπως μας πληροφορεί ο αφηγητής, η συμπεριφορά αυτή πήγαζε «*εκ πολιτικής οπισθοβουλίας*», αυτό ήταν κάτι που ο Σελήμ αγνοούσε. Για αυτόν το οικοδόμημα πάνω στο οποίο είχε χτίσει όλη την ιδεολογία του γκρεμιζόταν[6]. Ωστόσο στο σημείο αυτό κορυφώνεται το δράμα του ήρωα καθώς ό,τι «φανερώνεται επιτέλους ως αλήθεια, δεν είναι παρά μια άλλη μορφή του ψεύδους. (…) Έτσι ο φιλορωσισμός αποτελεί τον καινούριο ιδεολογικό μύθο, όπου ο Μοσκώβ-Σελήμ θα επενδύσει την δίψα του για τρυφερότητα, δικαιοσύνη και ανθρωπιά» (Μουλλάς, 2001, ρκς΄). Ως τώρα υπήρχε ένας ταλαιπωρημένος στρατιώτης που γύριζε συνέχεια στο σπίτι του και ξανάφευγε για τον πόλεμο. Τώρα υπάρχει ένας άνθρωπος που γυρίζει οριστικά από την αιχμαλωσία, βρίσκει τους δικούς του νεκρούς και δεν ελπίζει παρά μόνο στον ερχομό των Ρώσων. «Άλλοτε ζούσε τις ιδεολογικές του εξάρσεις μαζί με τους συμπατριώτες του, τώρα τις ζει μόνος και σε αντίθεση με τους άλλους» (Μουλλάς, 2001, ρκς΄). Το όνομά του και τα

παράξενα ρούχα του είναι σημάδια διαφοροποίησης: τον ξεχωρίζουν και συνάμα τον απομονώνουν. Αλλότριος για την κοινωνία και το έθνος του, ο Σελήμ επανέρχεται στην αγκαλιά τους, όταν ο θάνατος τον υποχρεώνει σε σιωπή.

Ακολουθώντας την αντίστροφη διαδικασία απ' ό,τι ως άνδρας, ως Τούρκος ο Μοσκώβ-Σελήμ υπηρέτησε τη χώρα του, απέβαλε την εθνική του ταυτότητα και την ανέκτησε. Γίνεται έτσι φανερό ότι η αντίθεση τόσο της φυλής όσο και του φύλου δεν μπορούν να ξεπεραστούν παρά μόνο «σ' έναν τόπο ψευδαισθήσεων, στιγμιαίας αυταπάτης, σ' ένα επίπεδο φανταστικό, στο χώρο της επιθυμίας» (Χρυσανθόπουλος, 1994, 147). Εδώ εγγράφονται: η φαντασίωση του συγγραφέα περί του ρωσικού τοπίου πριν συναντήσει τον Σελήμ[7], οι ψευδαισθήσεις του Γεωργάκη σχετικά με την βασιλοπούλα που θα τον ερωτευτεί, η επιθυμία της μητέρας του Σελήμ να τον κρατήσει κοντά της μεταμφιέζοντάς τον σε κορίτσι, κλπ.. Έτσι και η αποβολή του εθνικού χαρακτήρα του ήρωα, παρόλο που έμοιαζε «*αφ' εαυτού εννοούμενον*», αποτελεί τελικά μιαν ακόμη αυταπάτη: «*και ο Τούρκος έμεινε Τούρκος*».

Αντί επιλόγου, θα κλείσουμε τη συνοπτική αυτή μελέτη με την κατακλείδα του Beaton για τα διηγήματα του Βιζυηνού: «Πρόκειται για ψυχολογικές αινιγματικές ιστορίες, όχι μόνο ως προς το τι αποκαλύπτουν στον αναγνώστη για τους ήρωες, αλλά ως προς το τι αποκαλύπτουν οι ίδιοι οι ήρωες μέσα στο διήγημα. Ο συνταρακτικός επίσης τρόπος με τον οποίο ο αναγνώστης απορροφάται στο λαβύρινθο των αμφιλογιών οφείλεται στην άρτια τεχνική ικανότητα του Βιζυηνού να παίζει με τις συμβάσεις της ρεαλιστικής αφήγησης» (Beaton, 1996, 110-1).

Βιβλιογραφία

Αναστασιάδου Α., κ.ά., (2000), *Γράμματα ΙΙ: Νεοελληνική Φιλολογία (19ος και 20ος αιώνας)*, Πάτρα: ΕΑΠ.

Beaton R., (1996), *Εισαγωγή στη Νεότερη Ελληνική Λογοτεχνία*, Αθήνα: Νεφέλη.

Βίττι Μ., (1991), *Ιδεολογική λειτουργία της ελληνικής ηθογραφίας*, Αθήνα: Κέδρος.

Βίττι Μ., (1991), Ο ρεαλισμός στην ηθογραφία από ειδυλλιακό βαυκάλημα σε κοινωνική καταγγελία, στο *Ιδεολογική λειτουργία της ελληνικής ηθογραφίας*, Αθήνα: Κέδρος.

Βουτουρής Π., (1995), *Ως εις καθρέπτην … Προτάσεις και υποθέσεις για την ελληνική πεζογραφία του 19ου αιώνα*, Αθήνα: Νεφέλη.

Μουλλάς Π., (2001), «Το νεοελληνικό διήγημα και ο Γ.Μ. Βιζυηνός», Εισαγωγή στο Βιζυηνός Γ.Μ., *Νεοελληνικά Διηγήματα*, Αθήνα: Εστία.

Πολίτου Μαρμαρινού Ε., (1987) «Ηθογραφία», στο *Πάπυρος-Λαρούς-Μπριτάνικα*, τ. 26, Αθήνα.

Χρυσανθόπουλος Μ., (1994), *Γεώργιος Βιζυηνός. Μεταξύ φαντασίας και μνήμης*, Αθήνα: Εστία.

Σημειώσεις

[1] Όπως πολύ όμορφα το θέτει ο Βίττι: «Η παραγωγή που ακολούθησε εκφράζει δύο στάσεις ιδεολογικές, η μία, εμπνευσμένη από τον συναγερμό εθνικής προστασίας, προβάλλει την εποικοδομητική όψη του βίου της υπαίθρου και αρέσκεται στις ειδυλλιακές παραστάσεις· η άλλη είναι αποφασισμένη να διαψεύσει αυτή την ιδεατή κατάσταση αναδεικνύοντας την ανησυχητική πλευρά της κοινωνίας»· (Βίττι, 1991, 143-180).

[2] «Δεν είναι ο αφελής παραμυθάς που ανασκαλεύει τα μεταλλεύματα της μνήμης του, ανυποψίαστος για την αξία τους· είναι ο λόγιος που παρακολούθησε από κοντά στο εξωτερικό την πορεία του θετικισμού ή του νατουραλισμού, την εξέλιξη της πειραματικής ψυχολογίας, της φιλοσοφίας και της αισθητικής» (Μουλλάς, 2001, νζ΄).

[3] «Η δράση χρησιμεύει ως πρόσχημα για την ανάλυση των ψυχικών, κοινωνικών, εθνικών

δυνάμεων που διαμορφώνουν τους δρώντες χαρακτήρες: η έμφαση τίθεται πάντοτε στο ουσιαστικό «χαρακτήρες» και όχι στον προσδιορισμό «δρώντες»· βλ. (Χρυσανθόπουλος, 1994, 18).

[4] «Η σχέση μεταξύ των συγγραφέων και των συρραφέων είναι δεδομένη τόσο στην αρχαία γραμματεία όσο και στη δημοτική ποίηση» (Χρυσανθόπουλος, 1994, 122).

[5] «*εξηκολούθησα το φανταστικόν εκείνο ταξείδιον*», «*ο τρόπος της φανταστικής εκείνης ιππασίας*».

[6] Όπως χαρακτηριστικά αναφέρεται «πίσω από την αφήγηση ενός απλοϊκού Τούρκου στρατιώτη, υπάρχει μια πολυσήμαντη εμπλοκή του ατομικού με το συλλογικό, της ψυχολογίας με την ιδεολογία, της ιστορίας με την αλλοτρίωση» (Μουλλάς, 2001, ρκζ΄).

[7] «Η φαντασίωση του ρωσικού τοπίου υποκαθιστά την κυριολεκτική μεταφορά της αφήγησης σε τόπο ‘ξένο’, με τον ίδιο τρόπο που η φαντασίωση της ιστορίας υποκαθιστά την καθιερωμένη ιστορική άποψη για τα γεγονότα»· (Χρυσανθόπουλος, 1994, 23).